Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

No. 30220 Class FX10 P431
Ex Dono Church Periodical Club
Date 1955

FX10
P431

30220

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

SPEEDY BINDER
Manufactured by
GAYLORD BROS. Inc.
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 49. Nr 5.

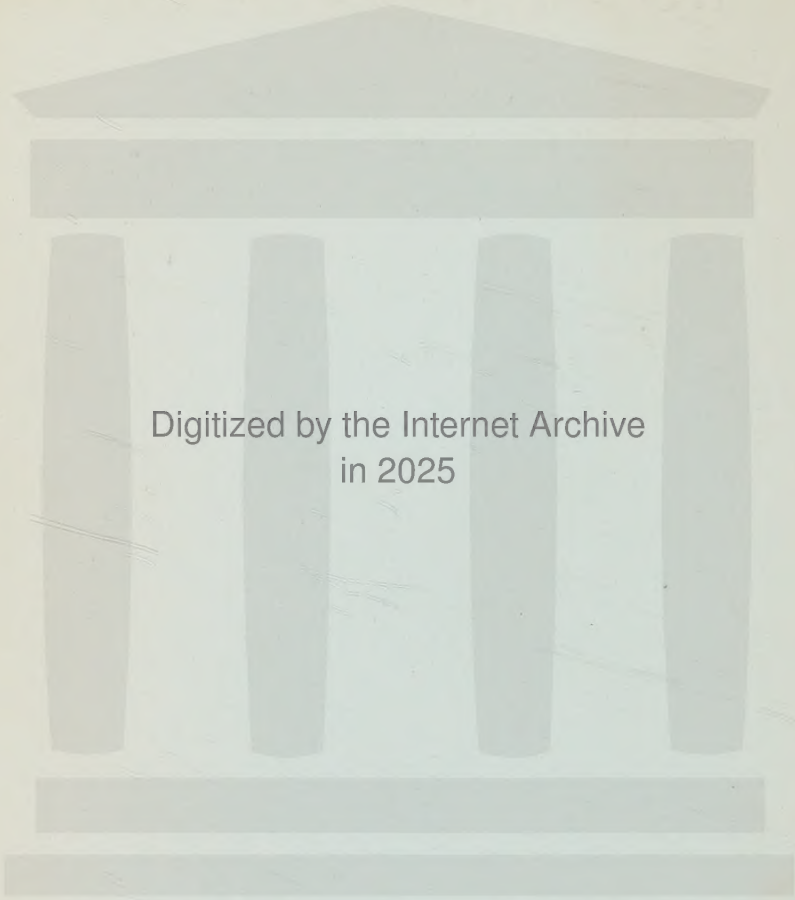
DIE BOTSCHAFT JESU

EINE TRADITIONSKRITISCHE UND EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG

VON

ERNST PERCY

LUND
C. W. K. GLEERUP


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diebotschaftjesu0000perc_s4t7

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 49. Nr 5.

DIE BOTSCHAFT JESU

EINE TRADITIONSKRITISCHE UND EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG

VON

ERNST PERCY

LUND
C. W. K. GLEERUP

BS
2415
P37
1953

97-B3731

Veröffentlicht mit einer Unterstützung von Humanistiska fonden.

EX/0
P37
C

Lund 1953
Håkan Ohlssons Boktryckeri

INHALT.

Seite

Einleitung . . . . . 1—4

Die Probleme der Botschaft Jesu 1. — Die Beschaffenheit des Quellenmaterials und seine Probleme 1. — Die traditionskritische Aufgabe 2.

Erstes Kapitel. Die Vorgeschichte . . . . . 5—18

1. Johannes der Täufer . . . . . 5—12

Die Predigt des Johannes 6. — Die Taufe 7. — Die traditionskritische Frage 9. — Der Ursprung der Johannestaufe 10.

2. Die Taufe Jesu . . . . . 12—13

3. Die Versuchung Jesu . . . . . 13—18

Zweites Kapitel. Busspredigt und Heilsbotschaft . . . . . 19—115

I. Das Hauptproblem der Botschaft Jesu. . . . . 19—28

Mk 1,15 20. — Das Reich Gottes im Judentum und in der Verkündigung Jesu 21. — Das Problem des Sinnes der Botschaft Jesu 22. — Die Auffassung von S. J. Case 23. — Die Auffassung Bultmanns 23.

II. Indirekte Zeugnisse über den Inhalt der Botschaft Jesu 28—40

1. Die Aussendungsrede (Mk 6,5—13; Mt 10,7—16; Lk 10,1—12) . . . . . 29—30

2. Mk 10,13—16 . . . . . 31—37

Mk 10,14 und seine jüdischen Parallelen 31. — Zur Frage nach der Authentizität von Mk 10,13f. 33. — Mk 10,15 35.

3. Das Gleichnis vom grossen Abendmahl (Mt 22,2—14; Lk 14,16—24) . . . . . 37—39

4. Die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle . . . 39—40

5. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers (Mt 11,5f.; Lk 7,22f.) 40

30220

III. Die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3—12; Lk 6,20—23) . . . . . 40—108

1. Die Urform der Seligpreisungen . . . . . 40—45

2. Der Sinn von πτωχός in Lk 6,20 . . . . . 45—81
Der Sinn von עָנִי 46.

a. עָנִי und עָנָו in den Psalmen . . . . . 47—63

α. Der Sinn von עָנִי in den Psalmen . . . . . 47—54
Sind die עֲנִיִּים eine Partei? 48. — Israel als עֲנִיִּים 51. — Die Auffassung A. Kuschkes 51. — Die Armen und die gottlosen Machthaber in Ps 12 54.

β. Die עֲנָוִים in Ps 22,27; 34,3 und 69,33 . . . . . 55—59

γ. Die עֲנָוִים in Ps 25,9 59

δ. Israel als עֲנָוִים 60

ε. Die עֲנָוִים in Ps 37,11 . . . . . 60—62

ζ. Rückblick 63

b. Die »Armen« in den Psalmen Salomos . . . . . 63—65

c. Die gottlosen Reichen in 1 Hen 94—105 . . . . . 65—68
1 Hen 94,7 und 108,7 ff. 67.

d. Die spätjüdischen »Anawim« . . . . . 68—70

e. Arm und reich im Jakobusbrief . . . . . 70—73

α. Jk 5,1—6 . . . . . 70—71

β. Jk 1,9—11 . . . . . 72—73

γ. Jk 2,5—7 73

δ. Rückblick 73

f. Verbindungen zwischen den Begriffen »arm« und »fromm« in der sonstigen jüdischen Literatur . . . 73—81

α. Sir 13,17f . . . . . 73—74

β. Ex Rabba 31,5.13 . . . . . 74—77

γ. Der Habakkuk-Kommentar XII, 2—10 . . . . 77—81
אֶבְיוֹן in den neuentdeckten Psalmen 79. — Die Damaskusschrift 19,9 80.

g. Rückblick 81

3. Die ursprüngliche Personalform der Seligpreisungen in der Bergpredigt . . . . . 82—84

4. Der Sinn der Seligpreisungen in Lk 6,20f. . . . . 85—89

5. Reichtum und Armut in der Verkündigung Jesu . . 89—106

a. Das Schätzesammeln (Mt 6,19—21; Lk 12,33f.) und der Mammonsdienst (Mt 6,24; Lk 16,13) . . . . . 89—91

b. Der sog. reiche Jüngling (Mk 10,17—27 Parr.) . . . 91—93
c. Der reiche Mann und der arme Lazarus (Lk 16,19—31) . . . . . 93—105
Die Auffassung Gressmanns 93. — Die Auffassung Joach. Jeremias' 94. — Die Auffassung Jülichers 95. — Die jüdischen Parallelen zu Lk 16,25 97. — Der Sinn der Erzählung 99. — Der Schluss 103.
d. Rückblick . . . . . 105—106
Die Weherufe Lk 6,24—26 105.
6. Die Seligpreisungen der Bergpredigt als Heilsbotschaft 106—108
Alttestamentliche Gegenstücke 106.
IV. Die Forderung der Busse . . . . . 108—115
1. Die Einheit von Busspredigt und Heilsbotschaft. Mt 11,28—30 . . . . . 108—110
2. Die Unumgänglichkeit der Busse . . . . . 111—113
Mt 7,22f.; Lk 13,26f. 111. — Die Weherufe über die galiläischen Städte (Mt 11,20—24; Lk 10,13—15) 112.
3. Heilsgabe und Forderung bei Jesus und Paulus . . . 113—115

Drittes Kapitel. Die Forderungen Jesu . . . . . 116—174

I. Die Stellung Jesu zum Gesetz . . . . . 116—123
1. Die Konflikte Jesu mit den Schriftgelehrten . . . . 116—119
Die Sabbatkonflikte 117. — Mk 7,11ff. Par. 117. — Mk 7,15 Par. 118. — Mt 23,26 Par. 118.
2. Mt 5,17—19 . . . . . 119—122
Mt 5,17 120. — 5,18 Par. 121. — 5,19 121.
3. Rückblick . . . . . 122—123

II. Die Forderungen Jesu und das Gesetz. (Die Antithesen der Bergpredigt. Mt 5,21—48) . . . . . 123—164
1. Die erste Antithese: das 5. Gebot (Mt 5,21f.) . . . . 123—143
a. Die Probleme von Mt 5,21f. . . . . 123—131
Der Sinn von τοῖς ἀρχαίοις 123. — Das Problem der Authentizität von V. 22b 125. — Der Sinn des V. 22b 129.
b. Mt 5,22 und seine jüdischen Parallelen . . . . . 131—143
Die Beurteilung des Zorns 132. — Die Beurteilung der Beleidigung des Nächsten 137. — Die Beziehung zwischen Mt 5,22 und seinen jüdischen Parallelen 139.

2. Die zweite Antithese: das 6. Gebot (Mt 5,27f.) . . . . 143—144
3. Die dritte Antithese: die Ehescheidung (Mt 5,31f.) . 144—146
4. Die vierte Antithese: der Schwur (Mt 5,33—37) . . 146—148
5. Die fünfte Antithese: das jus talionis (Mt 5,38—42; Lk 6,29f.) . . . . . 148—152
Das Verhältnis zwischen Mt 5,38—48 und Lk 6,27—35 148. — Die rabbinischen Parallelen zu Mt 5,39ff. 150.
6. Die sechste Antithese: die Feindesliebe (Mt 5,43—48; Lk 6,27f. 31—35) . . . . . 153—163
a. Das Problem von Mt 5,43 . . . . . 153—156
b. Jüdische Parallelen zu Mt 5,44—48 . . . . . 156—163
Ansätze zu Feindesliebe 156. — Hass gegen Beleidiger 158. — Vergeltung von Bösem mit Gutem. Vergebung der Beleidiger 158. — Fürbitte für Beleidiger 160. — Mt 5,45 162. — 5,48 162.
7. Rückblick . . . . . 163—164
III. Die Forderung der Liebestaten an dem Nächsten . . 165—168
Wohltätigkeit 165. — Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lk 16,1—9 166.
IV. Die Forderung der Entsagung in der Nachfolge Jesu 168—174
Mt 8,19—22 Par. 169. — Mt 10,37f.; Lk 14,26f. 169. — Das Kreuztragen in der Nachfolge Jesu (Mk 8,34 Parr.; Mt 10,38 Par.) 170. — Wem galt die Forderung der Nachfolge? 173. — Mk 8,35 Parr. 174.

Viertes Kapitel. Das Reich Gottes . . . . . 175—224
I. Das zukünftige Gottesreich . . . . . 175—178
Mk 14,25 Parr. 175. — Mt 8,11f. Par. 176. — Das zweite Gebet des Vaterunsers 176. — Mk 9,1 177. — Mk 1,15 177.
II. Das Gottesreich und die Taten Jesu . . . . . 178—189
1. Die Dämonenaustreibungen Jesu und die Ankunft des Gottesreiches (Mt 12,28; Lk 11,20) . . . . . 178—181
2. Der Sieg über den Satan (Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 11,21f.) 181—187
Die Beziehung von Mk 3,27 Parr. zu dem Vorhergehenden 181. — Worauf bezieht sich Mk 3,27? 182. — Lk 11,21f. und Mk 3,27 183. — Zur Frage nach der Authentizität von Mk 3,27 Parr. 186. — Lk 10,18 186.

3. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers (Mt 11,5f.; Lk 7,22f.). Das Wort von den seligen Augenzeugen (Mt 13,16f.; Lk 10,23f.) . . . 187—189

III. Die Botschaft Jesu und das Reich Gottes . . . . . 189—215

1. Mt 11,5f. Par.; 13,16f. Par. . . . . 189—191

2. Der Stürmerspruch (Mt 11,12f.; Lk 16,16) . . . . . 191—202

a. Der Sinn des Spruches . . . . . 191—197

Die Urform des Wortes 191. — Die Interpretation von βιάζεται als Passivum in malam partem 192; — in bonam partem 196; — als intransitivem Medium 196.

b. Jesus und Johannes . . . . . 198—202

Ist ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ einschliesslich oder ausschliesslich gemeint? 198. — Worauf bezieht sich Mt 11,12? 199. — Jesus und Johannes nach Mt 11,12f. 200. — Mt 11,11b; Lk 7,28b 201. — Zur Frage nach der Authentizität von Mt 11,12f. 202.

3. Die Gleichnisse in Mk 4 und Mt 13 Parr. . . . . 202—215

a. Die von selbst wachsende Saat (Mk 4,26—29) . . 203—206

b. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig (Mk 4,30—32; Mt 13,31—33; Lk 13,18—21) . . . . . 207—211

c. Das Wort vom Offenbarwerden des Verborgenen (Mt 10,26f.; Lk 12,2f.) . . . . . 212—214

d. Der Schatz im Acker und die kostbare Perle (Mt 13,44—46) 215

IV. Lk 17,20f. . . . . 216—223

Die geläufige Interpretation 216. — Der Sinn von μετὰ παρατηρήσεως 217. — Der Sinn von ἐντός 219. — Der Rahmen des Logions 220. — Lk 17,20f. und die Aussagen vom zukünftigen Gottesreich 221. — Zur Frage nach der Authentizität des Wortes 223.

V. Rückblick . . . . . 223—224

Die ältere spiritualisierende Interpretation des Reichgottesbegriffes Jesu 224 Anm. 1. — Die ethisierende Interpretation 224 Anm. 1.

Fünftes Kapitel. Der Menschensohn . . . . . 225—307

I. Synoptische Zeugnisse für das messianische Bewusstsein Jesu . . . . . 225—238

Jesus und die geläufige jüdische Messiasvorstellung 225.

1. Das Messiasbekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi (Mk 8,27—30 Parr.) . . . . . 227—231

2. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers . . . . . 231—233
Mt 11,2f. Par. und Mk 6,14—16 232.

3. Das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen 233—236

4. Die Bitte der Zebedaiden . . . . . 236—237

5. Die Zeitgenossen Jesu neben den Nineviten und der Königin des Südens (Mt 12,41f.; Lk 11,31f.) . . . . 237—238

II. Die Menschensohnaussagen . . . . . 238—259
Die Probleme der Menschensohnaussagen 239.

1. Die Leidensweissagungen . . . . . 240—243
Zur Frage nach der Authentizität des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbenennung Jesu 242.

2. Das Wort vom Lösegeld . . . . . 244—245

3. Die Parusieaussagen . . . . . 245—249
Die Schwierigkeit, den Ausdruck »der Menschensohn» in den Parusieaussagen auf Jesus selbst zu beziehen 245.

4. Das Wort vom Bekennen und Verneinen Jesu (Mk 8,38; Lk 12,8) . . . . . 249—250

5. Der gegenwärtig wirkende Menschensohn . . . . . 250—256

a. Mt 8,20 Par. . . . . 250—251

b. Mt 11,19 Par. . . . . 251—253

c. Das Wort von der Sünde gegen den heiligen Geist (Mt 12,32; Mk 3,28; Lk 12,10) . . . . . 253—256
Konnten die Hörer Jesu verstehen, dass er mit dem Ausdruck »der Menschensohn» sich selbst meinte? 255.

6. Sinn und Ursprung des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbezeichnung Jesu . . . . . 256—259
Der »Menschensohn» in den synoptischen Evangelien und in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs 257.

III. Der Vater und der Sohn (Mt 11,27; Lk 10,22) . . . . 259—271
Das Logion Mt 11,27 Par. und sein Kontext 260.

1. Die textkritischen Probleme . . . . . 260—263

2. Die Probleme der Interpretation . . . . . 263—266
Der Sinn von Mt 11,27a 264. — Die gedankliche Verbindung zwischen Mt 11,27a und 27b 264.

3. Die religionsgeschichtliche Stellung des Logions Mt 11,27 Par. . . . . 266—271

Die spätantiken Parallelen 266. — Die Frage nach der Authentizität des Logions 269. — »Der Sohn» und »der Menschensohn» 270f.

IV. Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium . . . . 271—299

1. Die historisierende Auffassung . . . . . 271—276

Die Schweigegebote in den Wundergeschichten 273. — Die Schweigegebote an die Dämonen 275.

2. Die Auffassung Wredes . . . . . 277—280

3. Die sog. apologetische Theorie . . . . . 280—281

4. Der verborgene Menschensohn . . . . . 282—286

Der verborgene Menschensohn im 1 Henoch 282. — Offenbarung und Verborgenheit in dem Auftreten Jesu 283. — Das Messiasgeheimnis und der Ausdruck »der Menschensohn» im Markusevangelium 286.

5. Die offenbarungsgeschichtliche Anschauung des Markusevangeliums und das Messiasgeheimnis . . . . . 286—299

Die Zeitgrenze der Verborgenheit der Messianität Jesu nach dem Markusevangelium 287. — Der Jüngerunverstand 287. — Gab es nach Mk eine Entwicklung in dem Verständnis der Jünger? 291. — Das Leidensgeheimnis 293. — Der offenbarungsgeschichtliche Hintergrund des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium 293. — Verborgenheit und Offenbarung im Markusevangelium 297.

Exkurs über die Verklärungsgeschichte . . . . . 300—307

Der Sinn der Verklärungsgeschichte 300. — Das Petruswort in Mk 9,5 301. — Die Verklärungsgeschichte ursprünglich eine Auferstehungsgeschichte? 305. — Die Verklärungsgeschichte und Mk 8,27ff. 306.

Nachträge . . . . . 308—312

Autorenverzeichnis . . . . . 313—315

Stellenverzeichnis . . . . . 316—323

Wichtigere Begriffe 323

Griechische Wörter 324

Hebräische und aramäische Wörter 324

Abkürzungen.

ABA = Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Berlin.
bT = Der babylonische Talmud.
BFChrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.
HBzNT = Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Hans Lietzmann, Tübingen.
JBL = Journal of Biblical Literature, (New Haven) Philadelphia.
JThS = The Journal of Theological Studies, Oxford.
M. = Die Mischna.
MK = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer, Göttingen.
NTD = Das Neue Testament Deutsch, Göttingen.
pT = Der palästinensische Talmud.
RB = Revue biblique, Paris.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.
RHPhR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg.
RHR = Revue de l'histoire des religions, Paris.
SBA = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Berlin.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
ThWb = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel† und G. Friedrich, Stuttgart.
ThZ = Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Basel.
Tos. = Die Tosephta.
UNT = Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Windisch, Leipzig.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums, (Giessen) Berlin.
ZK = Kommentar zum Neuen Testament, herausg. von Th. Zahn, Leipzig & Erlangen.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, (Giessen) Berlin.
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie, Gütersloh.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche. N.F., Tübingen.

EINLEITUNG.

Seit dem Durchbruch der eschatologischen Interpretation des Reichgottesbegriffes in der Verkündigung Jesu ist die Frage nach dem Inhalt und dem Sinn der Botschaft Jesu niemals völlig zur Ruhe gekommen. Dabei handelt es sich nicht nur um die schon an sich sehr bedeutungsvolle Frage, ob das Gottesreich, dessen Nähe Jesus verkündigte, nur ein zukünftiges Gottesreich war oder ob es schon in seinem eigenen Wirken zu kommen angefangen hatte. Hand in Hand mit dieser Frage geht nämlich eine andere, die noch bedeutungsvoller ist, nämlich die, ob Jesus nur die Nähe des Gottesreiches und im Zusammenhang damit die Forderungen Gottes für den Zulass zum Gottesreich verkündigte oder ob seine Botschaft auch in dem Sinn eine Heilsbotschaft war, dass Jesus den Menschen, die in bussfertiger Gesinnung und Gehorsam seine Botschaft annahmen, Anteil am Gottesreich vermittelte. Mit dieser Frage hängen zwei andere eng zusammen. Die eine betrifft die Beziehung der Forderungen Jesu zu dem von ihm verkündigten Gottesreich; sie fällt teilweise mit der Frage zusammen, inwiefern die Forderungen Jesu über die höchste sittliche Norm, die die jüdischen Zeitgenossen Jesu kannten, nämlich das mosaische Gesetz, hinausgingen oder nicht. Die zweite Hauptfrage, die mit der früher erwähnten vom Inhalt und Sinn der Botschaft Jesu eng zusammenhängt, ist die, ob Jesus sich selbst für den Messias hielt, d.h. für den von den Juden erwarteten eschatologischen Heilsbringer, oder ob ihm erst die Urgemeinde diese Würde zuerteilt hat.

Die Lage, in der sich die hier skizzierten Fragen in der heutigen Forschung befinden, ist in entscheidendem Grade von dem Bild bestimmt, das uns die neuere Synoptikerforschung von dem Quellenmaterial zu dem Leben und der Verkündigung Jesu gegeben hat. Zunächst hat sie uns deutlich gemacht, dass die synoptischen Evangelien bzw. die von ihnen benutzten Quellenschriften durch notdürftige Zusammenfügung, gewöhnlich nach rein sachlichen Gesichtspunkten, von ursprünglich für sich überlieferten Erzählungen und Aussprüchen Jesu entstanden sind[1] und

[1] So vor allem K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919.

dass deshalb das eigentliche Problem bei der Analyse des synoptischen Quellenmaterials nicht, wie man früher meinte, in der Ausscheidung und Datierung verschiedener Quellenschriften liegt, sondern in der Beurteilung der einzelnen Erzählungen und Logien liegen muss.

Nun ist es durch die moderne traditionsgeschichtliche Forschung ferner klar geworden, dass die Überlieferung der Worte und Taten Jesu von dem eigenen Glauben der Urgemeinde an Jesus als den auferstandenen und als Richter zurückkommenden Menschensohn sowie von den in ihr aktuellen Bedürfnissen nach Unterricht, Erbauung, apologetischer Auseinandersetzung usw. geprägt ist. Dabei ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass man in der Urgemeinde nicht nur mehrere Erzählungen oder Jesusworte solchen Bedürfnissen durch Umgestaltung angepasst hat, sondern dass man auch mehrere Jesusworte neu gebildet hat in dem Glauben, in ihnen die Intentionen Jesu in verschiedenen Fragen, die damals aktuell waren, zum Ausdruck zu bringen. Besonders durch die Analysen von Dibelius[1] und vor allem von Bultmann[2] ist die Frage brennend geworden, inwiefern die uns überlieferten Worte Jesu wirklich auf Jesus selbst zurückgehen oder der schöpferischen Tätigkeit der ältesten christlichen Gemeinde ihre Entstehung verdanken. Für beide ist dabei die formgeschichtliche Analyse, die die Frage betrifft, inwiefern die in der synoptischen Überlieferung verwendeten Ausdrucksformen rein erhalten oder durch sekundären Zuwachs, der die offenbar ursprüngliche Pointe der betreffenden Erzählung oder des betreffenden Ausspruches verschoben hat, entstellt worden sind, in gewisser Ausdehnung massgebend gewesen. Daneben haben aber besonders bei Bultmann vor allem rein ideengeschichtliche Erwägungen, die in seiner vor allem von Wrede und Bousset beeinflussten Auffassung von dem Abstand zwischen der Botschaft Jesu von der bald kommenden Gottesherrschaft und dem Glauben der Urgemeinde an Jesus als den erhöhten Menschensohn und Kyrios ihren Grund haben, auf seine Beurteilung der synoptischen Überlieferung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt. Wir können hier vorläufig davon absehen, dass die kritische Analyse der Überlieferung dabei von Gesichtspunkten, die ausserhalb ihres eigenen Gebietes liegen, beeinflusst ist; schon der Umstand, dass, rein prinzipiell gesehen, die Möglichkeit vorliegt, dass eine solche Entwicklung, wie Bultmann geltend machen will, stattgefunden habe, zwingt uns, bei der Behandlung des synoptischen Quellenmateriales immer die Frage zu stellen, ob es etwaige Kriterien gibt, mit deren Hilfe wir als wahrscheinlich beurteilen

[1] Die Formgeschichte des Evangeliums, 1. Aufl. Tübingen 1919; 2. Aufl. 1933.

[2] Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLAuNT N. F. 12), 1. Aufl. Göttingen 1921; 2. Aufl. 1931.

können, inwiefern eine Erzählung oder ein Jesuswort in der synoptischen Überlieferung authentisch sei oder nicht.

Solche Kriterien können wir aber gewöhnlich nur aus dem Vergleich der betreffenden Erzählungen oder Jesusworte mit dem gewinnen, was wir durch Schlüsse aus den Angaben der Apostelgeschichte sowie aus den Briefen des Apostels Paulus über die religiöse Situation in der Urgemeinde und die Faktoren, die dort wirksam waren, vermuten können; entscheidend wird deshalb bei unseren Erwägungen, inwiefern eine Erzählung oder ein Jesuswort mit Wahrscheinlichkeit als authentisch zu beurteilen ist oder nicht, die Frage, ob das betreffende Jesuswort oder die betreffende Erzählung sich aus dem, was wir über die religiöse Situation in der Urgemeinde und die Faktoren, die dort wirksam waren, vermuten können, erklären zu lassen scheint oder ob das fragliche Überlieferungsstück etwas enthält, was sich gegen das Bild, das wir auf die erwähnte Weise von der religiösen Situation in der Urgemeinde erhalten, abhebt.[1] Daneben kommt aber auch die Frage in Betracht, ob sich irgendwelche Motive zur Bildung eines gewissen Logions oder einer gewissen Erzählung denken lassen oder nicht. Selbstverständlich bewegen wir uns bei solchen Erwägungen wie den hier erwähnten jedenfalls teilweise auf sehr unsicherem Boden. In einem Punkte wissen wir doch Bescheid: wir wissen nämlich, welche grosse und entscheidende Bedeutung der Glaube an die Auferstehung Jesu für die religiöse Auffassung und das Leben der Urgemeinde hatte. Anderseits können unsere Erwägungen betreffs der Authentizität eines gewissen Jesuswortes in der auffallenden gedanklichen sowie formalen Eigenart, die viele Jesusworte auszeichnet, eine Stütze erhalten. Dagegen ist die Frage, ob ein gewisses Überlieferungsstück aus dieser oder jener angenommenen schriftlichen Quelle stamme, in diesem Zusammenhang ziemlich bedeutungslos, da wir nicht imstande sind, die betreffenden Quellen auf Augen- und Ohrenzeugen zurückzuführen.[2]

Ehe wir aber die Frage, ob ein angebliches Jesuswort in unseren Evangelien authentisch ist oder nicht, entscheiden können und ehe wir seinen ursprünglichen Sinn feststellen können, stellt uns der Umstand, dass mehrere Jesusworte in doppelter oder dreifacher Gestalt überliefert sind, in den betreffenden Fällen vor die Aufgabe, die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut, soweit es möglich ist, zu beantworten. Auch diese Aufgabe kann nur durch Analyse der einzelnen Logien oder Grup-

[1] Vgl. S. J. Case, Jesus. A New Biography, Chicago 1927, S. 113; M. Goguel, La vie de Jésus, Paris 1932, S. 187 f.

[2] Vgl. K. Grobel, Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse (FRLAuNT N. F. 35), Göttingen 1936, S. 24.

pen von solchen gelöst werden; die Frage, inwiefern die verschiedenen Gestalten eines Logions auf verschiedene schriftliche Quellen zurückgehen oder nicht, ist aus dem eben zur Frage nach der Authentizität der einzelnen synoptischen Überlieferungsstücke angegebenen Grunde ziemlich gleichgültig[1]; nur ist die unter den heutigen Forschern herrschende Auffassung, dass Mk oder jedenfalls irgendeine Gestalt vom Mk dem Mt und dem Lk bei dem allen drei gemeinsamen Stoffe zugrunde liegt, als eine Grundlage unserer Untersuchung zu betrachten; die Gründe hierfür dürften so allgemein bekannt sein, dass sie hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

---

[1] Vgl. Bultmann a. a. O. S. 347f.

ERSTES KAPITEL.

Die Vorgeschichte.

1. Johannes der Täufer.

Die Botschaft Jesu scheint ihre Voraussetzung in dem Auftreten von Johannes dem Täufer zu haben. Nach Mk 1,9 Par. wurde Jesus von Johannes getauft; in Anbetracht der Schwierigkeit, die dieser Umstand offenbar späteren urchristlichen Schriftstellern und Verkündigern bereitete (Mt 3,15; Hebr.-Evang. nach Hieronymus, contra Pelag. III,2), kann es sich hier kaum um eine christliche Erfindung handeln. Und wenn Jesus auf die Frage der Synedristen nach der Tempelreinigung, kraft welcher Vollmacht er gehandelt habe, mit der Gegenfrage antwortete, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen war (Mk 11,30 Par.), so kann dies nur so verstanden werden, dass für ihn selbst ein enger Zusammenhang zwischen der Taufe des Johannes und seinem eigenen Hervortreten existierte. Nach Mt 11,11 Par. hat Jesus den Johannes als den Grössten unter den Weibgeborenen bezeichnet, und nach 11,12 f. Par. bilden die Tage des Johannes sogar Epoche in der Geschichte des Gottesreiches.[1] Aber schon der Umstand, dass beide unmittelbar nacheinander das Ende dieses Weltalters als etwas unmittelbar Bevorstehendes verkündigten und im Anschluss daran zu Busse aufforderten, scheint es offenbar zu machen, dass das Hervortreten Jesu mit dem des Johannes in engster Verbindung steht. Es scheint deshalb nicht möglich zu sein, ein richtiges Bild von der Botschaft Jesu zu erhalten, ohne sie vor dem Hintergrund der Botschaft des Täufers zu sehen.

Aus den spärlichen und kurzen Angaben unserer Quellen ein völlig zuverlässiges Bild von der Wirksamkeit und der Verkündigung des Johannes zu erhalten, ist eine schwierige Aufgabe. Indessen dürfte dennoch einiges mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit festgestellt werden können. Unsere vornehmsten Quellen, nämlich die Angaben bei den Syn-

[1] Das ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου Mt 11,12 kann nur einschliesslich verstanden werden; dann muss aber das ἕως Ἰωάννου 11,13 ausschliesslich gemeint sein; siehe hierzu weiter unten S. 198f.

optikern, sprechen teils von der Predigt des Johannes, teils von dem, was das für sein Hervortreten Bezeichnendste war und nach dem er von der Nachwelt benannt wurde, nämlich seiner Taufe. Von der Predigt des Johannes spricht das Q-Wort in Mt 3,7—10; Lk 3,7—9; nach ihm hat Johannes von »dem künftigen Zorn» gesprochen, und nach Mt V. 9 [=Lk V. 9] hat er dieses Zornesgericht als unmittelbar bevorstehend geschildert. Und wenn er nach Mt 3,11 f. [Lk 3,16f.] von dem, der nach ihm kommt, spricht, so stellt er ihn als denjenigen dar, der mit Feuer taufen wird; damit kann aber nichts anderes als das eschatologische Gerichts- und Läuterungsfeuer gemeint sein;[1] wenn sowohl Mk 1,8 als auch Mt und Lk daneben vom Taufen mit Geist sprechen, so dürfte dies kaum von Anfang an mit der Feuertaufe zusammengehört haben — auch passt, wie A. Fridrichsen richtig hervorhebt, βαπτίσει als Bezeichnung einer *immersio* nicht zum πνεῦμα ἅγιον[2] —, sondern scheint eine christliche Umdeutung der Feuertaufe zu sein.[3] Und in Mt V. 12 (=Lk V. 17) redet der Täufer davon, dass »der Kommende» seine Tenne säubern und den Weizen in die Scheune sammeln, aber die Spreu mit unauslöschlichem Feuer verbrennen wird — also lauter Gerichts- und Drohworte. Wenn aber Mt in 3,2 den Johannes mit derselben Botschaft wie Jesus nach 4,17 auftreten lässt: »Tut Busse, denn das Himmelreich ist herbeigekommen», so ist diese Übereinstimmung offenbar absichtlich und will besagen, dass Johannes und Jesus dasselbe Ziel verfolgten: die Verkündigung des herannahenden Himmelreiches; als Vorläufer Jesu musste Johannes dieselbe Botschaft wie Jesus selbst verkündigen.[4]

[1] Vgl. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLAuNT 15), Göttingen 1911, S. 50; Bultmann a.a.O. S. 261. 262 A. 1. In seiner Schrift »Johannes' vattendop och det messianska elddopet» (Uppsala universitets årsskrift 1941:7,3) meint A. Fridrichsen unter Hinweis auf die Untersuchung von C.-M. Edsman über die Vorstellungen von der Feuertaufe in der alten Kirche (Le Baptême de feu [Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis IX], Uppsala 1940), dass sich die Feuertaufe in Mt 3,11 Par. auf den kosmischen Feuerfluss, den wir aus Dan 7,10 kennen, beziehe, worin die Menschen bei der Ankunft des Messias getauft werden sollen. Die Wirkung dieser Taufe sollte dann die sein, dass die unbussfertigen Sünder vernichtet, die von Johannes mit Wasser Getauften aber verwandelt werden (a.a.O. S. 10). Der Gedanke einer Verwandlung des Wesens des Menschen durch Feuer scheint aber keinen Platz in der jüdischen Heilserwartung zu haben. Viel natürlicher ist es deshalb, bei der Feuertaufe im Anschluss an Mal 3,2f. an Reinigung als ihre Wirkung auf den von Johannes Getauften zu denken. Vgl. hierzu weiter unten S. 9 Anm. 6 von S. 8 sowie Fridrichsen a.a.O. S. 10 Anm. 1.

[2] a.a.O. S. 5.

[3] So auch die meisten.

[4] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 49; E. von Dobschütz, ZNW 1928 S. 338ff.; C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1935, S. 48 Anm. 1; G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to Saint Matthew, Oxford 1946, S. 90. 92.

Endlich verkündigte Johannes, dass nach ihm ein Stärkerer kommen würde, dessen Schuhriemen zu lösen er selbst nicht würdig war. Von diesem Kommenden als Feuertäufer haben wir schon gesprochen. Hier ist nur hinzuzufügen, dass »der Kommende» nur eine himmlische Messiasgestalt, nicht aber Gott selbst[1] sein kann, denn im letzteren Falle hätte Johannes überhaupt keinen Vergleich zwischen sich und »dem Kommenden» ziehen oder vom Lösen seines Schuhriemens sprechen können.

Die Busspredigt des Johannes mit ihrem Hinweis auf das bevorstehende Gericht stellt ihn auf eine Linie mit den vorexilischen Gerichtspropheten: gleich wie diese verkündigte auch Johannes ein bevorstehendes Gericht, das gerade das erwählte Volk selbst treffen sollte, und forderte zu allgemeiner Busse auf. Neu und dem Johannes eigentümlich war aber die Handlung, mit der er seine Busspredigt begleitete. Dass die Taufe des Johannes sakramentalen Sinn hatte und somit nicht nur als eine Symbolhandlung gemeint war, die die Busse veranschaulichen sollte,[2] darüber dürfte kaum ein Zweifel bestehen können. Schon Mk hat sie offenbar als eine sakramentale Handlung aufgefasst, wenn er in 1,4 als ihre Wirkung Sündenvergebung angibt.[3] Dafür, dass sie wirklich sakramentalen Sinn hatte, scheint aber schon der Umstand zu sprechen, dass Johannes nach Mt 3,7 (Lk 3,7) offenbar voraussetzt, dass die Leute, die zu ihm kamen, um getauft zu werden, in der von ihm ausgeübten Taufe ein Mittel sahen, ohne Busse dem bevorstehenden Gericht zu entrinnen; nur so können nämlich die Worte Mt 3,7 (Lk 3,7): τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς verstanden werden;[4] diese falsche

[1] So Klostermann, Das Matthäusevangelium S. 22 und M. Goguel, Jean-Baptiste S. 39 als eine Alternative nach dem Vorgang von W. Brandt, Die jüdischen Baptismen S. 77.

[2] So z.B. H. Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (Uppsala universitets årsskrift 1949:2), Uppsala 1949, S. 15; vgl. H. G. Marsh, The Origin and Significance of the New Testament Baptism (Publications of the University of Manchester, Theological Series No. V), Manchester 1941, S. 41. 63.

[3] Die Interpretation von H. Sahlin, Messias und das Gottesvolk, Uppsala 1945, S. 294f.; Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (Uppsala universitets årsskrift 1949:2), Uppsala 1949 S. 15ff., ἄφεσις ἁμαρτιῶν sei hier = »Ablegen der Sünden», muss als falsch beurteilt werden, da ἄφεσις bei ἁμαρτιῶν sonst immer »Vergebung», niemals aber »Ablegen» bedeutet. Vgl. W. Michaelis, Judaica VII, 1951, S. 83ff.

[4] Vor einem Infinitiv kann nämlich ὑπέδειξεν nur »anweisen» bedeuten, und dann kann φυγεῖν nur eine Aktion seitens der Angeredeten mit der Absicht, dem Zorngericht zu entrinnen (so richtig Zahn, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 136 A. 39), bezeichnen. Als Mittel hierzu kann aber in diesem Zusammenhang nur die Taufe in Betracht gekommen sein. Dass dabei Infinitiv Aoristi und nicht Präsens verwendet wird, kommt daher, dass es sich hier um ein Flüchten handelt, das nach der Auffassung sowohl der Angeredeten als auch der hypothetischen Geber der

Auffassung seiner Taufe hätte wohl Johannes nicht ohne weiteres bei den Angeredeten voraussetzen können, wenn er seine Taufe nur als ein Sinnbild der Busse gemeint hätte.[1] Hinzu kommt, dass der Gedanke einer blossen Symbolhandlung, die keine reale Bedeutung hätte, dem damaligen religiösen Bewusstsein fremd gewesen sein dürfte.[2] Endlich ist zu beachten, dass Jesus nach Mk 11,30 offenbar die Taufe des Johannes als eine vom Himmel stammende Einrichtung betrachtete.[3] Anderseits kann es sich nicht um eine rein magische Handlung gehandelt haben; sonst würde Johannes nicht »Früchte der Busse» als Vorbedingung des Heils gefordert haben (Mt 3,8; Lk 3,8).[4] Fragen wir dann nach dem Sinn dieser sakramentalen Handlung, so kann dieser nur Reinigung von den schon begangenen Sünden gewesen sein. Dass die Johannestaufe »freiwilliges Sterben und die Geburt eines neuen Menschen» bedeutet hätte,[5] scheint mir deshalb ausgeschlossen zu sein, weil der Gedanke, dass das Wasser dem Menschen anders als durch Reinigung ein neues Wesen geben könne, keine Anknüpfung in jüdischen Gedanken zu haben scheint, und an ein blosses Sterben ohne unmittelbar darauf folgendes neues Leben zu denken,[6] wäre ebenso absurd, wie es m.W. ohne religionsgeschichtliche Analogien sein würde.

Anweisung zu dem beabsichtigten Ergebnis führen sollte; in solchen Fällen ist nämlich ein aoristischer Infinitiv im Griechischen das Übliche (vgl. z.B. Epiktet III, 21,18 συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν). Damit erledigt sich z.B. die Übersetzung Sahlins, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums S. 31: »Wer hat euch einen Ausweg angewiesen, dem kommenden Zorn entfliehen zu können», die ja übrigens gar nicht dem Wortlaut des Textes entspricht. Es ist auch nicht richtig, wenn Sahlin in dem φυγεῖν einen finalen Infinitiv sieht: φυγεῖν ist ganz einfach Objekt zu ὑπέδειξεν. Noch falscher ist es, wenn Sahlin in dem einen irrealen Satz vertretenden πεσεῖν in Lk 16,17 eine Analogie zu dem φυγεῖν an unserer Stelle zu sehen meint; dass der ganze Satz: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν κτλ. etwas Irreales angibt, ist eine ganz andere Sache.

[1] Dibelius in RGG² III Sp. 317.

[2] Vgl. H. G. Marsh a. S. 7 Anm. 2 a.O. S. 36.

[3] Vgl. E. F. Scott, The Kingdom and the Messiah, Edinburgh 1911, S. 64.

[4] Dibelius in RGG² III Sp. 317.

[5] Von Dibelius a.a.O. Sp. 318 als eine Möglichkeit angegeben.

[6] So Dibelius a.a.O. Sp. 318 als eine Möglichkeit; ferner Fridrichsen a.a.O. S. 9f.; er meint, dass Johannes den Jordan als einen Ausfluss des Todeswassers der Unterwelt betrachtete, der ein irdisches Gegenstück zu dem himmlischen Feuerstrom darstellte. Es scheint mir aber auch sehr fragwürdig zu sein, ob man mit F. Dibelius, Das Abendmahl, Leipzig 1911, S. 58f. auf Mk 10,38 oder Lk 12,50 als Stütze für die Annahme, dass die johanneische Wassertaufe als eine Todestaufe gemeint gewesen sei, verweisen kann: es kann ja nicht gut die mit der Taufe eventuell verbundene sakramentale Todesvorstellung sein, die an diesen beiden Stellen auf den wirklichen Tod angewendet wird, um seine Art zu veranschaulichen,

Handelt es sich aber bei der Johannestaufe um Reinigung von den Sünden, dann scheint alles klar zu sein: durch die Taufe erhielt der Entschluss des Täuflings, Busse zu tun, ein göttliches Siegel: er wurde von seinen bisherigen Sünden auf dieselbe Weise gereinigt, wie der Versöhnungstag nach jüdischer Auffassung von allen während des Jahres begangenen Sünden reinigt.[1] Aber erst im Zusammenhang mit der wahren Busse, die sich von jetzt ab in »Früchten der Umkehr» zeigen sollte, wurde die Taufe gültig.

Wir haben jetzt das, was wir aus den Angaben unserer Quellen über die Botschaft des Johannes und den Sinn seiner Taufe erschliessen können, besprochen, ohne die Frage zu berücksichtigen, ob die Täuferworte in Mt 3,7—10 Par. wirklich auf Johannes selbst zurückgehen oder nur eine christliche Bildung darstellen, die man dem Täufer in den Mund gelegt hat, »weil man ein Stück seiner Busspredigt berichten wollte».[2] Gegen die letztere Annahme scheint indessen die Erwägung zu sprechen, dass die in den erwähnten Täuferworten bekämpfte Auffassung, dass man die Johannestaufe als Mittel zur Errettung aus dem Gericht, ohne Busse zu tun, benutzen könne, kaum in der Urgemeinde irgendeine Aktualität gehabt haben dürfte; bei der christlichen Taufe, die ja mit der Annahme der Predigt von Jesus als Auferstandenem verbunden war, dürfte die Sache ja ganz anders gelegen haben. Hinzu kommen die eigenartigen Gedanken und Bilder in V. 9 f.

In der Aussage über »den Kommenden» in Mt 3,11 f. Par. ist alles so eigentümlich, dass es wohl niemandem eingefallen ist, an eine christliche Bildung zu denken. Schwieriger ist es aber zu entscheiden, ob die sog. Standespredigt des Täufers in Lk 3,10—14 auf Johannes selbst zurückgeht oder nicht. Indessen ist dieses ganze Stück, in dem sich nur die zwei letzten Glieder an besondere Stände richten und dabei gerade solche Stände betreffen, die m.W. sonst nicht in irgendeiner uns bekannten Paränese berücksichtigt werden,[3] so eigentümlich, dass es natürlicher erscheint,

---

sondern der Taufvorgang selbst als solcher. Die »Taufe» in Mk 10,38 und Lk 12,50 dürfte deshalb vielmehr ebenso wie das Bild vom »Kelch» als ein generelles Bild für widerwärtige Schicksale gemeint sein; eher könnte dann hier die von Johannes verkündigte Feuertaufe den Anknüpfungspunkt des Bildes gegeben haben.

Die wirkliche Beziehung der Wassertaufe zur Feuertaufe dürfte die gewesen sein, dass die Wassertaufe nur von der Schuld der früher begangenen Sünden reinigte, während die Feuertaufe alle dabei zurückgebliebene Schlacke verzehren sollte (vgl. Mal 3,3; Jes 1,25; Sach 13,9).

[1] Vgl. Lohmeyer, Johannes der Täufer (Das Urchristentum 1), Göttingen 1932, S. 69. 79. 146f.

[2] Bultmann a.a.O. S. 123. 134.

[3] Vgl. Bultmann a.a.O. S. 155.

hier an eine besondere, gerade mit dem Täufer verbundene Überlieferung zu denken. In diesem Fall zeigt aber das Stück, dass die Forderungen des Täufers sich auf die im Judentum geläufigen, nämlich die elementaren Forderungen des Gesetzes — in diesem Fall das siebente Gebot — sowie die »Liebeswerke» beschränkten,[1] nur dass die letzteren hier radikaler als sonst im Judentum gefasst zu sein scheinen, da in dem zuerst erwähnten Falle sogar das Verschenken der Hälfte der eigenen Habe verlangt wird: indessen bedeutet diese Ausgestaltung der Forderung der Liebestaten nur eine strikte Anwendung des Gebotes der Nächstenliebe in Lev 19,18.

Die Frage nach dem Ursprung der Johannestaufe wollen wir hier nur ganz kurz berühren. Wie bekannt, ist diese Frage sehr umstritten. Viele, vorzugsweise Forscher von konservativer Richtung, wollen die Johannestaufe aus der Proselytentaufe ableiten.[2] Aber teils ist auch die Frage nach dem Alter der Proselytentaufe sehr umstritten,[3] teils scheint es mir sehr fragwürdig zu sein, ob wir überhaupt für das Verständnis der Entstehung der Johannestaufe etwas dadurch gewinnen, dass wir sie zu der Proselytentaufe in Beziehung setzen. Erstens ist es nämlich fraglich, ob die Proselytentaufe mehr als levitische Reinigung von heidnischer Unreinheit bedeutete.[4] Zweitens gibt es m.W. keinen Grund zu der Annahme, dass Johannes seine Taufe als Mittel zur Eingliederung in ein neues Gottesvolk in anderem Sinne betrachtete als in dem, dass der Täufling von seinen bisherigen Sünden gereinigt wurde und von jetzt ab zu der Schar derer, die im Gericht gerettet werden sollten, gehörte;[5] damit

---

[1] Sahlin in Studia Theologica I, Lund 1948, S. 55.

[2] J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928, S. 26ff.; Joach. Jeremias in ZNW 1929 S. 312 ff.; Theol. Zeitschrift 1949 S. 418—428; vgl. H. G. Marsh a.a.O. S. 64f.

[3] Vgl. Michaelis a.a.O. S. 105ff. Dagegen erscheint es mir ungewiss, ob man die Verbindung der Johannestaufe mit dem Jordan als Argument gegen ihre Ableitung aus der Proselytentaufe anführen kann (so z.B. Fridrichsen a.a.O. S. 4), da, wie ich hier weiter unten ausführen werde, es überhaupt nicht so sicher erscheint, ob die Verbindung der Johannestaufe mit dem Jordan ursprünglich ist.

[4] Vgl. hierzu Michaelis a.a.O. S. 113f.

[5] Aus der Formulierung bei Josephus, ant XVIII,5,2 § 117 βαπτισμῷ συνιέναι darf man keine Schlüsse auf den Sinn der Johannestaufe ziehen. Von vielen wird dieser Ausdruck im Sinn von »sich durch die Taufe zu vereinigen» verstanden (so z.B. M. Goguel a.a.O. S. 16; H. G. Marsh a.a.O. S. 64); tatsächlich gehört aber συν- in συνιέναι zu βαπτισμῷ, und der ganze Ausdruck bedeutet ganz einfach: »der Taufe nachgehen» und gehört zu den vielen aus den attischen Tragikern geholten pretiösen Redewendungen bei Josephus (siehe hierzu H. S. J. Thackeray in seiner Einleitung zu bell jud S. XV-XVIII sowie zu antiq S. XV f. in The Loeb Classical Library). Eine treffende Analogie bietet ξυνελθοῦσα χοροῖς Euripides, Helena 1468=

würde aber jede engere Analogie zur Proselytentaufe fehlen. Dann könnte man ebenso gut die Johannestaufe von den üblichen levitischen Reinigungsbädern ableiten. Wenn sich aber die Johannestaufe dadurch von ihnen unterscheidet, dass es sich bei ihr nicht mehr um Reinigung von kultischer Unreinheit, sondern um Reinigung von der Sünde handelt, dürfte dies aus den oft in diesem Zusammenhang angeführten Prophetenstellen Jes 1,16; 4,4 und Hes 36,25 (vgl. Sach 13,1) erklärt werden können. In ihnen dürften wir es also mit der letzten Wurzel der Johannestaufe zu tun haben;[1] ihre äussere Form dürfte sie aber aus den üblichen levitischen Reinigungen erhalten haben.[2] Dass aber Johannes zu den Vorgängern der synkretistischen Taufsekten am Jordan in der nachchristlichen Zeit Beziehungen gehabt haben sollte, erscheint mir mit Rücksicht auf seine offenbar völlig in der alttestamentlich-prophetischen Überlieferung wurzelnde Haltung ausgeschlossen.

Warum dann aber gerade der Jordan als Taufluss benutzt wurde,

---

»and den Tänzen teilnehmend». Deshalb richtig Fridrichsen a.a.O. S. A. 3: »Så vitt jag kan se, måste frasen betyda: 'förena sig med ett dop', d.v.s. undergå ett dop.» »Sich durch Taufe vereinigen» wäre übrigens ein völlig unbegreiflicher Ausdruck.

Es ist eine sprachliche Überinterpretation, wenn Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums S. 60ff. aus dem ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν Lk 3,21 schliesst, dass es sich bei der Johannestaufe um einen einmaligen kollektiven Vorgang handelte; der Aorist βαπτισθῆναι ist offenbar ein konstativer und komplexiver Aorist und hat den Sinn einer zusammenfassenden Erwähnung der Wirksamkeit des Johannes in seiner Eigenschaft als Täufer, die offenbar einen Übergang zwischen dem Vorhergehenden und der folgenden Schilderung von dem Vorgang bei der Taufe Jesu darstellen will. Mit dem καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος kommt dann etwas Neues in die Schilderung hinein; eine Analogie bietet in letzterer Hinsicht 11,1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις κτλ. Endlich ist wegen des Zusammenhanges das καί vor Ἰησοῦ βαπισθέντος als mit einem doppelten καί gleichbedeutend aufzufassen. Zu übersetzen ist demnach: »Als das ganze Volk getauft wurde, begab es sich, nachdem auch Jesus getauft worden war und während er betete, dass» usw. Zu der Interpretation Sahlins und seinen daraus gezogenen Schlüssen vgl. Michaelis a.a.O. S. 87f. Zu der von Jeremias, ZNW 1929 S. 314ff.; Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt², Göttingen 1949, S. 16f. und im Anschluss an ihn auch von Sahlin a.a.O. S. 113 vermuteten Verbindung zwischen der Johannestaufe und der jüdischen Auslegung von der Erzählung vom Durchgang Israels durch das Rote Meer siehe ebenfalls Michaelis a.a.O. S. 94ff.

[1] Vgl. Michaelis a.a.O. S. 120; G. W. H. Lampe, The Seal of the Spirit. Studies in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers, London 1951, S. 23.

[2] Vgl. Lampe a.a.O. S. 23, der vermutet, dass die metaphorische Vorstellungsweise in den oben erwähnten Prophetenstellen selbst gewissermassen aus ritueller Praxis geholt war.

lässt sich nicht ermitteln;[1] die Vermutung liegt aber nahe, dass es mit dem Aufenthalt des Täufers in der Einöde zusammenhing; dann dürfte aber nur der Zugang zu einer genügenden Menge von Wasser entscheidend gewesen sein. Vielleicht handelt es sich aber ursprünglich nur darum, dass Johannes in der Gegend des Jordan wirkte (vgl. Joh 1,28; 3,23; 10,40), woraus erst später eine Taufe *im* Jordan geworden wäre.

Nach unseren Quellen scheint somit das Wesentliche und Neue in der Botschaft des Täufers die Verkündigung der Nähe des Gerichtes gewesen zu sein, ferner die Aufforderung zu allgemeiner Busse, vor allem aber die Taufe in Verbindung mit der Busse als ein von Gott gesetztes Mittel, von den begangenen Sünden rein und für das bevorstehende Gericht bereit zu werden. Deshalb bedeutete das Hervortreten des Täufers eine Handlung Gottes mit seinem Volke, die zu dem kommenden Gottesreich direkt in Beziehung stand. Dies ist für die Beurteilung des Verhältnisses Jesu zu Johannes sehr bedeutungsvoll.

2. Die Taufe Jesu.

Ehe wir die Zeugnisse der synoptischen Evangelien von der Botschaft Jesu behandeln, wollen wir zuerst ein paar Erzählungen besprechen, die als Hintergrund der Botschaft Jesu für uns bedeutungsvoll sein könnten, wenn sie authentische Überlieferung enthielten, nämlich die Erzählungen von der Taufe und der Versuchung Jesu. Was nun zuerst die Erzählung von der Taufe Jesu betrifft, so dürfte sich die Taufe Jesu durch Johannes an sich, wie schon hervorgehoben wurde, nur als eine geschichtliche Tatsache verstehen lassen; damit ist ja aber nicht entschieden, ob auch die Ausgestaltung der Erzählung von diesem Ereignis in unseren Evangelien geschichtlich ist. Mk erzählt 1,10, dass Jesus, als er aus dem Wasser aufstieg, sah, wie der Himmel sich spaltete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Wenn somit hier das wunderbare Geschehen bei der Taufe Jesu als etwas, was Jesus selbst sah, dargestellt wird, braucht dies an sich nicht zu bedeuten, dass es sich hier nur um eine Vision Jesu oder

[1] Vgl. hierzu Sahlin a.a.O. S. 12f. Die Annahme Sahlins, die Tauftätigkeit des Johannes sei erst wegen der grossen religionsgeschichtlichen Bedeutung des Jordan mit diesem Fluss in Verbindung gesetzt, mutet weniger wahrscheinlich an; die Taufbewegungen im Ostjordanland dürften keinen Einfluss auf die Überlieferung der Urgemeinde ausgeübt haben. Eher könnte hier eine Stelle wie 2 Kön 5,10ff. eingewirkt haben. Dass die Wahl des Jordan als Taufffluss mit dem Gedanken an den Einzug Israels in das das Land Kanaan zusammenhänge — so Lampe a.a.O. S. 26f. —, mutet weniger wahrscheinlich an.

überhaupt um etwas, was nur Jesus selbst sah, handelt; auch Mk 5,38; 9,14 drückt sich der Evangelist auf dieselbe Weise aus, ohne dass es sich dabei um etwas handeln kann, was nur Jesus sah.[1] Anderseits kann es sich aber, wenn ein geschichtliches Ereignis hinter der Schilderung in Mk 1,10f. liegt, dann nur um ein Erlebnis Jesu selbst handeln; dass auch der Täufer oder das bei der Taufe Jesu anwesende Volk das in Mk 1,10f. Geschilderte erlebt haben sollten, dürfte schon nach dem, was wir über die Haltung des Täufers und seiner Jünger zu Jesus und der von ihm begründeten Bewegung wissen, als ausgeschlossen gelten (vgl. Mt 11,2f. Par.; Mk 2,18).[2] Dass aber Jesus selbst seinen Jüngern ein solches ihm persönlich geltendes Erlebnis erzählt haben sollte, mutet angesichts dessen, was wir sonst von Jesus wissen, sehr unwahrscheinlich an. Hinzu kommt, wie Goguel mit Recht hervorhebt, dass der Gedanke des Geistes sonst keinen seiner Rolle in der Tauferzählung entsprechenden Platz in der Verkündigung Jesu einnimmt.[3] Wie die Erzählung entstanden ist, ist anderseits leicht zu verstehen: die Taufe Jesu wurde als Prototyp der christlichen Taufe mit der sie begleitenden Geistesmitteilung betrachtet, wobei aber die Mitteilung des Geistes die Bedeutung der Weihe zum messianischen Amt erhielt.[4]

3. Die Versuchung Jesu.

Von der Versuchung Jesu gibt es zwei verschiedene Erzählungen, die eine in Mk 1,12 f., die andere in Mt 4,1—11; Lk 4,1—13. Mk erzählt uns nur, dass Jesus unmittelbar nach der Taufe vom Geiste in die Wüste hinausgetrieben und dort vierzig Tage lang vom Satan versucht wurde sowie dass er dort mit den wilden Tieren zusammen war und dass die Engel ihn bedienten. Wir brauchen uns hier nicht mit der Frage zu beschäftigen, was die Notiz von dem Zusammensein Jesu mit den wilden Tieren bedeuten soll, ob es sich hier um den wiederhergestellten Paradiesesfrieden oder nur um das Unheimliche der Wüste handelt.

Die Erzählung, die uns in Mt 4,1—11 und Lk 4,1—13 begegnet, hat einen ganz anderen Charakter; sie stellt ein schriftgelehrtes Gespräch zwischen Jesus und dem Versucher in drei Gängen dar, drei verschiedenen Situationen entsprechend. Mit der Mk-Version berührt sich diese Er-

---

[1] H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke (Harvard Theological Studies VI), Cambridge, Mass., 1920, S. 176.

[2] Siehe hierzu Klostermann, Das Matthäusevangelium[2] S. 95; Goguel, Jean-Baptiste S. 105ff.

[3] a.a.O. S. 192. 197.

[4] Bultmann a.a.O. S. 267.

zählung darin, dass auch in ihr von vierzig Tagen gesprochen wird, nur das diese hier nicht wie in der Mk-Version die ganze Dauer der Versuchung, sondern nur die Zeit der Vorbereitung der ersten Versuchung darstellen. Die Erzählung bei Mt und Lk hat somit ein Motiv aus der Mk-Erzählung verwendet, ihm aber einen ganz anderen Sinn als den gegeben, den es bei Mk hat. Da nun nach der Erzählung bei Mt und Lk nur die erste Versuchung in der Wüste stattfand, während anderseits Mk keine andere Versuchung kennt als diejenigen, die in der Wüste stattfanden, scheint somit die Erzählung bei Mt und Lk eine Erweiterung der Mk-Erzählung darzustellen. Es mutet deshalb wenig wahrscheinlich an, dass die Erzählung bei Mt und Lk, wie gewöhnlich angenommen wird, aus Q stamme.

Die für uns entscheidende Frage ist nun die, ob diese Erzählung auf Jesus selbst zurückgeht oder nicht; für die Beantwortung dieser Frage müssen wir uns aber zuerst eine richtige Auffassung vom Sinn der Erzählung zu verschaffen versuchen. Eine sehr geläufige Auffassung ist die, dass Jesus in den in ihr geschilderten Versuchungen vor die Wahl zwischen dem im Judentum geläufigen Messiasideal und demjenigen, das seine eigene Tat prägen sollte, gestellt wurde: der Versucher wollte Jesus dazu überreden, die Taten, die man vom Messias erwartete, zu tun: durch die Verwandlung der Steine in Brot sollte er das Mannawunder während der Wüstenwanderung wiederholen, die wunderbare Errettung aus dem Fall in die Tempelschlucht sollte als ein Schauwunder die himmlische Bestätigung des Messiastums Jesu sein, und endlich sollte die Weltherrschaft dessen Inhalt sein.[1] Indessen ist zunächst zu beachten, dass bei der ersten Versuchung nichts darauf hindeutet, dass das Wunder, zu dem der Versucher Jesus verleiten will, etwas anderes als das Stillen des eigenen Hungers Jesu beabsichtigte, und dies hat mit der im Judentum geläufigen Vorstellung vom Messias oder dem messianischen Propheten[2] als demjenigen, der die Wüstenzeit mit dem Idealzustand, den man ihr andichtete[3], zurückbringen sollte, offenbar gar nichts zu tun. Von Zuschauern des betreffenden Wunders kann ja überhaupt nicht die Rede sein, da sich ja Jesus nach unserer Erzählung offenbar ganz allein in der Wüste befand. Auch zu der Annahme, dass das Versucherische darin liegen sollte, dass der Teufel durch das begehrte Wunder selbst an Jesus glauben würde[4], gibt uns unsere Erzählung kein Recht.

[1] So z.B. M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1922 S. 41ff.; vgl. Br. Violet in Harnack-Ehrung, 1921, S. 16ff.; P. Seidelin in Deutsche Theologie 6, 1939, S. 127ff.; Lohmeyer in ZSystTh 14, 1937, S. 628ff. 638.

[2] Zu dieser Distinktion siehe R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, Leipzig 1940, S. 82ff. 101.

[3] Vgl. R. Meyer a.a.O. S. 27f. 115.

[4] So Zahn, Das Evang. d.Matth.[4] S. 155.

Auch bei der zweiten Versuchung nach der Reihenfolge im Mt handelt es sich nicht um ein messianisches Wunder; von irgendwelchen Zuschauern, die durch die Jesu in Aussicht gestellte wunderbare Errettung von seinem Messiastum überzeugt werden sollten, redet unser Text mit keinem Worte.[1] Dem gegenüber hat man freilich oft darauf hingewiesen, dass sich gewöhnlich viele Leute auf dem Tempelplatz aufzuhalten pflegten;[2] hätte es sich aber bei dieser Versuchung wirklich um ein Schauwunder gehandelt, dann hätte dies ein so gewichtiges Glied in der Argumentation des Versuchers darstellen müssen, dass es kaum ausgelassen worden wäre. Und was die dritte Versuchung nach der Reihenfolge im Mt betrifft, so beruht es offenbar nur auf loser Ideenassoziation, wenn man den Sinn dieser Versuchung in dem Anerbieten derjenigen Weltherrschaft, die nach jüdischer Auffassung dem Messias zukam, gesehen hat;[3] es handelt sich nämlich in unserer Erzählung, wenn da von »allen Reichen der Welt und ihrer Herrlichkeit» gesprochen wird, nur um etwas, was für jeden primitiven Menschen eine Verlockung bedeuten könnte.[4] Jedenfalls steht hier, wie Bultmann richtig hervorgehoben hat, nichts von »weltlicher» Herrschaft oder »weltlichen Herrschermitteln» im Gegensatz zu geistlichen; jeder Gedanke an die Eroberung der Weltherrschaft durch menschliche Mittel[5] ist hineingetragen;[6] unsere Erzählung sagt nur, dass Jesus bei der Wahl zwischen der Weltherrschaft unter der Bedingung, dass er den Satan anbetete, und einem Leben in Entsagung und Gehorsam gegen den Willen Gottes das letztere wählte.

Andere — so vor allem S. Eitrem — haben gemeint, dass der Zweck der Versuchungserzählung der sei, zu zeigen, dass Jesus kein Magier war.[7] Diese Erklärung scheint jedoch daran zu scheitern, dass der Schwerpunkt in unserer Erzählung offensichtlich in den Antworten Jesu an den Versucher liegt; sie zeigen aber, dass es sich in der Versuchungsgeschichte nicht um die Abwehr der Beschuldigungen, dass Jesus Magie betrieben habe, handelt, sondern darum, dass solche Wunder wie die in ihr erwähnten nicht mit dem Gehorsam gegen den in der Schrift offenbarten Willen

---

[1] Vgl. A. Meyer in Festgabe für Hugo Blümner, 1914, S. 440; Bultmann a.a.O. S. 272; Fridrichsen, Le miracle dans le Nouveau Testament (Études d'histoire et de philosophie religieuses 12), Strasbourg 1925, S. 85.

[2] So z.B. Seidelin a.a.O. S. 133; E. Fascher, Jesus und der Satan (Hallische Monographien 1), Halle 1949, S. 32.

[3] So z.B. Albertz a.a.O. S. 43.

[4] A. Meyer a.a.O. S. 463f.; vgl. Bultmann a.a.O. S. 273f.

[5] So z.B. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums S. 274.

[6] a.a.O. S. 274.

[7] Die Versuchung Christi (Bihefte til Norsk teologisk tidsskrift 25, 1924), Kristiania 1924.

Gottes vereinbar sind. Es handelt sich somit m.a.W. nicht darum, zu erweisen, dass Jesus nicht solche Wunder getan habe, sondern darum, dass solche Wunder teuflicher Art und somit verwerflich sind. Näher an die richtige Auffassung von der Versuchungsgeschichte scheint mir deshalb Fridrichsen zu kommen, wenn er als ihren Sinn angibt, dass sie eine falsche Schätzung der Wunder bekämpfen wolle: nicht jegliche beliebigen phantastischen Wunder darf man Jesus zuschreiben oder überhaupt als wertvoll beurteilen, sondern nur solche, die auf das Heil der Menschen hinzielen.[1] Der Fehler dieser Interpretation ist aber, dass sie allzu verallgemeinernd und deshalb nicht ganz zutreffend ist: in der Versuchungsgeschichte handelt es sich nicht um Mirakel überhaupt, sondern teils um Wunder, die nur beabsichtigen, eigene Bedürfnisse zu befriedigen, und nicht im Glauben an Gott und im Gehorsam gegen seinen Willen getan werden, teils um Wunder, die eine Herausforderung Gottes bedeuten.

Die für uns entscheidende Frage ist nun die, ob wir damit zu rechnen haben, dass diese Erzählung auf Jesus selbst zurückgeht oder nicht. Dass Jesus es als eine Versuchung empfunden habe, den Satan anzubeten, um auf diesem Wege alle Macht und Herrlichkeit in der Welt zu gewinnen, oder sich in einen Abgrund zu stürzen, um die Hilfe Gottes auf die Probe zu stellen, darf wohl als ausgeschlossen gelten. Es mutet auch mehr als ein Sagenmotiv denn als eine geschichtliche Episode an, dass Jesus, von Hunger überwältigt, auf den Gedanken gekommen sei, Steine in Brot zu verwandeln.[2] Wollte man dem gegenüber geltend machen, dass diese Versuchungen nicht aus dem Inneren Jesu auftauchten, sondern ihm nur von aussen begegneten,[3] so würde es sich nicht mehr um wirkliche Versuchungen handeln, sondern nur um eine schriftgelehrte Diskussion, ganz abgesehen davon, dass wir uns dann völlig im mythologischen Bereich bewegen würden.

Einige haben gemeint, dass wir es in unserer Erzählung mit einem Lehrgedicht zu tun haben, das auf Jesus selbst zurückgehe;[4] die Frage ist aber dann die, was Jesus mit einer solchen Dichtung beabsichtigt haben sollte. Dass er die Versuchungsgeschichte nur deshalb erzählt haben sollte, um den Jüngern ein eigenes Erlebnis mitzuteilen, darf wohl

---

[1] a.a.O. S. 88 unten.

[2] Die Erklärung von E. Fascher, a.a.O. S. 32, es handle sich bei den beiden ersten Versuchungen nach der Reihenfolge bei Mt darum, »die Richtigkeit und Wirksamkeit der eben von Gott (d.h. bei der Taufe) empfangenen Zusage» auf die Probe zu stellen, entbehrt jeglichen Rückhalts im Texte.

[3] So Lagrange, L'évangile selon St. Matthieu S. 65.

[4] So z.B. Albertz a.a.O. S. 47f.

als ausgeschlossen gelten, auch von dem eben über die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus tatsächlich etwas Derartiges wie das in dieser Erzählung Geschilderte erlebt haben sollte, Ausgeführten abgesehen. Der Zweck dieser Erzählung könnte dann nur der sein, die Jünger vor den in ihr dargestellten Versuchungen zu warnen. Es erscheint aber in sehr hohem Grade fragwürdig, ob irgendeine von diesen Versuchungen für die Jünger wirklich eine so aktuelle Gefahr bedeutet haben würde, dass Jesus Anlass gehabt hätte, sie durch diese fingierte Erzählung davor zu warnen.

Kann somit die Versuchungsgeschichte bei Mt und Lk nicht als eine Wiedergabe eines Erlebnisses Jesu noch als Ausdruck für eine besondere Tendenz bei Jesus oder in der Urgemeinde erklärt werden, bleibt nur eine Möglichkeit übrig. Wir stellten oben fest, dass die Erzählung bei Mt und Lk eine Erweiterung der kurzen Notiz bei Mk darstellt; damit ist die Frage nach der Entstehung unserer Erzählung beantwortet: sie ist als eine Art Haggada zu der Mk-Notiz entstanden, die ausführen wollte, worin die bei Mk erwähnten Versuchungen bestanden.[1] Dabei ergab sich aus der Angabe über die vierzig Tage in der Wüste die in der ersten Versuchung bei Mt und Lk geschilderte Situation von selbst. Besonders durchsichtig ist das Motiv der zweiten Versuchung nach der Reihenfolge des Mt: als der Sohn Gottes hatte Jesus mehr Anlass als andere, auf den Schutz Gottes zu rechnen, und dann lag es ja besonders nahe, als Motiv einer Versuchung Jesu an ein Wunder zu denken, das die Herausforderung Gottes durch selbstgewählte Lebensgefahr bedeutete. Und dass man dabei speziell an das Sich-hinab-stürzen von der Tempelzinne dachte, scheint darin seinen Grund zu haben, dass der grauenerregende Anblick der Tempelschlucht von dem Dach der στοὰ βασιλική aus besonders bekannt war.[2]

Während die Erzählung von den beiden jetzt besprochenen Versuchungen tiefe religiöse Gedanken enthält, ist der Gedankengehalt der dritten Versuchung nach der Reihenfolge bei Mt von viel primitiverer Art. Es handelt sich aber hier um ein Motiv, das wegen der urchristlichen Auffassung vom Satan als Herrscher dieser Welt besonders nahe gelegen haben dürfte.

Was endlich die Reihenfolge der verschiedenen Versuchungen betrifft, so war es schon durch die Vorlage in Mk 1,12 f. gegeben, dass die Versuchung in der Wüste den Anfang darstellen sollte. Bei den beiden anderen Versuchungen haben Mt und Lk, wie bekannt, eine verschiedene Reihen-

---

[1] Vgl. Lohmeyer a.a.O. S. 634. 649.

[2] Vgl. Josephus, ant XV,11,5 sowie Zahn a.a.O. S. 158; A. Meyer a.a.O. S. 460.

folge. Gewöhnlich hält man diejenige des Mt für die ursprüngliche, da sie ja eine gute Klimax darzustellen scheint; die Versuche, die dabei gemacht sind, die abweichende Reihenfolge bei Lk zu erklären, muten aber wenig überzeugend an.[1] Die wahrscheinliche Lösung der Frage scheint mir deshalb die zu sein, dass die Erzählung in einem älteren Stadium nur die erste und die zweite Versuchung bei Lk enthielt; das Motiv der letzteren lag ja für das urchristliche Bewusstsein offenbar näher als dasjenige der Versuchung auf der Tempelzinne. Diese wurde dann hinzugefügt, vermutlich u.a. um die Dreizahl auszufüllen. Lk hat dabei hier wie so oft sonst die Reihenfolge in seiner Quelle beibehalten, während Mt umgestellt haben dürfte, um die jetzt bei ihm wahrnehmbare Klimax zu erhalten.

[1] Der Versuch von Fascher a.a.O. S. 24 A.1, die Reihenfolge bei Lk daraus zu erklären, dass der Tempel wegen der Rolle, die er bei Lk spielt (Lk 2; Apg 2), eine Steigerung im Verhältnis zur Wüste bedeutete, scheint daran zu scheitern, dass die Versuchung auf der Tempelzinne in keiner Beziehung zum Tempel als solchem zu stehen scheint.

ZWEITES KAPITEL.

Busspredigt und Heilsbotschaft.

I. Das Hauptproblem der Botschaft Jesu.

Man hat oft bei Darstellungen der Verkündigung Jesu irgendeinen der Hauptbegriffe darin, wie etwa das Reich Gottes oder den Gottesgedanken Jesu, als Ausgangspunkt gewählt. Jesus war indessen ebensowenig wie Johannes der Täufer in erster Linie ein theologischer Lehrer, sondern vor allem ist er ebenso wie dieser als Verkünder einer eschatologischen Botschaft aufgetreten, durch die er die Menschen für das bald hereinbrechende Gottesreich bereit machen wollte. Um ein richtiges Bild seiner eigenen Auffassung von dem Gottesreich, dessen Nähe er verkündigte, sowie von seiner eigenen Beziehung zu diesem Gottesreich zu erhalten, müssen wir uns deshalb zuerst ein möglichst richtiges Bild vom Inhalt und Charakter der von ihm verkündigten Botschaft im eigentlichen Sinn dieses Wortes zu verschaffen versuchen. Der erste Gegenstand unserer Untersuchung ist deshalb die Frage: was predigte Jesus eigentlich, als er an die Menschen als der Träger einer eschatologischen Botschaft herantrat? War seine Predigt überwiegend Busspredigt, oder hatte sie auch den Charakter einer Heilsbotschaft?

Wenn wir nun mit Hilfe des synoptischen Materiales diese Frage zu beantworten versuchen wollen, werden wir vor eine grosse Schwierigkeit gestellt. Während die synoptischen Evangelien viele Aussprüche und Gleichnisse von Jesus von rein belehrendem Charakter enthalten, findet sich dort sehr wenig, was man als direkte Beispiele von der Botschaft Jesu bezeichnen könnte. Auch reden die Synoptiker von der »Verkündigung» (κηρύσσειν) Jesu hauptsächlich nur in Stücken, die offenbar redaktionellen Charakter haben (Mk 1,14 Par.; 1,39 Par.; Mt 4,23; 9,35); in dem Überlieferungsstoffe wird nur Mt 11,5 (Lk 7,22) von der Verkündigung »der Freudenbotschaft an die Armen» gesprochen.[1] Und was Lk in 4,18—21

[1] Die Worte fehlen indessen bei Mt in *k* und Syr^{sin} sowie in Zitaten bei Klemens Alexandrinus, während Θφ syr^{cur} sie vor dem καὶ νεκροὶ ἐγείρονται haben. Es ist

von der Predigt Jesu in der Synagoge Nazareths erzählt, dürfte nach aller Wahrscheinlichkeit ebenso wie wenigstens viele der Reden in der Apg seine eigene Erfindung sein.[1]

Wellhausen meinte deshalb zu seiner Zeit, dass Jesus überhaupt keine neue Botschaft verkündigt, sondern nur unterrichtet habe;[2] seine Auffassung dürfte heutzutage nur von wenigen geteilt werden.[3] Fraglich ist aber immer noch, was die Botschaft Jesu enthielt. Nach Mk 1,15 lautete sie: »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen;[4] tut Busse und glaubt an das Evangelium.» Nun ist dieses Stück freilich eine redaktionelle Bildung und die Formulierung der Botschaft Jesu offenbar von der Terminologie der christlichen Missionspredigt geprägt. Dies braucht aber nicht auszuschliessen, dass die Angabe des Inhalts der Botschaft Jesu alte Bestandteile enthält. Dafür, dass dies

---

deshalb jedenfalls mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sie einen aus Lk 7,22 stammenden Zusatz darstellen (so E. v. Dobschütz in ZThK N.F. 5, 1924, S. 77); wir werden später im Kap. IV die Frage behandeln.

[1] Die Analyse dieser Perikope durch L. Brun in Serta Rudbergiana (Symbolae Osloenses, Fasc. Suppl. 4, Oslo 1931), S. 7—17 dürfte in bezug auf die Komposition der Erzählung das Richtige getroffen haben: ausser der Erzählung in Mk 6, 1—6 hat Lk hier vier verschiedene Stücke verwendet, nämlich die Schilderung des Auftretens Jesu in der Synagoge V. 16—22a, das Gleichniswort vom Arzt, der sich zuerst selbst helfen soll V. 23, das Wort von der Witwe in Sarepta und von Naeman (V. 25—27) sowie endlich den Abschluss V. 28—30. Der Riss zwischen V. 22a und dem folgenden ist ja offensichtlich; auch passen die Worte in V. 23 (»heile dich selbst!») und V. 25—27, die von der Bevorzugung von Heiden vor Juden handeln, nicht zu der in V. 16—23 geschilderten Situation. Ich finde es aber auch sehr fragwürdig, ob die Schilderung des Hervortretens Jesu in V. 16—22 auf ältere Überlieferung zurückgehe; dazu enthält sie allzu wenig Eigenartiges. Stände wirklich ein Ohrenzeuge dahinter, dann hätte man erwartet, dass er mehr von der Predigt Jesu als nur den Text und die Worte in V. 21 bewahrt hätte, was Lk, der ja die in der Apg auftretenden Personen lange Reden halten lässt, wohl nicht versäumt hätte mitzuteilen. Auch enthält das Stück nichts, als was Lk aus seiner eigenen Auffassung von Jesus als dem Erfüller der Weissagung in Jes 61,1ff. sowie seinen eigenen Kenntnissen von dem Gottesdienst der Synagoge selbst konstruieren konnte. Auch dürfte besonders V. 21, wo Jesus selbst direkt hervorhebt, dass die angeführte Weissagung in ihm erfüllt worden sei (anders dagegen Mt 11,5f. Par.), eher der Auffassung des Evangelisten als dem tatsächlichen Auftreten Jesu entsprochen haben.

[2] Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] S. 95. 101.

[3] z.B. H. J. Cadbury, The Peril of Modernizing Jesus, New York 1937; Jesus what Manner of Man?, ebd. 1948.

[4] Zu der Interpretation C. H. Dodds, The Parables of the Kingdom, S. 44f. von ἤγγικεν in Mk 1,15 als mit ἔφθασεν Mt 12,28 gleichbedeutend, siehe W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 6) Basel 1945, S. 12 f. sowie unten S. 177 f.

tatsächlich der Fall ist, scheint der Umstand zu sprechen, dass der Gegenstand der Botschaft der Urgemeinde in erster Linie die Auferstehung und damit das Messiastum Jesu gewesen zu sein scheint; wenn man daneben die nahe Ankunft des Gottesreiches verkündigte, so dürfte dies auf Jesus selbst zurückgehen. Auch nach der Aussendungsrede in Q scheint die Nähe des Gottesreiches der Inhalt der Botschaft gewesen zu sein, womit Jesus die Zwölf beauftragte (Mt 10,7; Lk 10,9.11).

Wenn somit die Nähe des Gottesreiches jedenfalls den Kern der Botschaft Jesu bildete, so stellte der Begriff »das Reich Gottes», wie stets in der einschlägigen Literatur hervorgehoben worden ist, offenbar einen den Zuhörern Jesu geläufigen Begriff dar. Man hat mitunter früher die Sache so dargestellt, dass das Gottesreich im Spätjudentum in eschatologischem Zusammenhang mit der Wiederherstellung Israels und seiner Weltherrschaft im Gegensatz zu der Herrschaft der Völker der Welt zusammenfalle.[1] Dies ist aber nicht richtig; מַלְכוּת שָׁמַיִם ist nämlich in der jüdischen Literatur nicht dasselbe wie das Messiasreich; wir haben es hier vielmehr mit zwei ganz verschiedenen Vorstellungen zu tun, einer mehr politisch-national und einer mehr rein religiös orientierten.[2] Die מַלְכוּת שָׁמַיִם ist nämlich auch in eschatologischen Zusammenhängen im Grunde nichts anderes als die Gottesherrschaft, deren Joch jeder fromme Israelit täglich auf sich nimmt, wenn er das Šᵉmaʿ liest und damit Gott als seinen Herrn und König anerkennt;[3] die künftige Offenbarung des Gottesreiches bedeutet nämlich, dass die Herrschaft, die Gott de jure über alle Welt besitzt, zur Zeit aber nur durch den Gehorsam der Gerechten in Israel gegen sein Gesetz tatsächlich ausübt, auch in der ganzen Welt zur Erscheinung kommt.[4] Da aber das Abnorme des jetzigen Zustandes in der Welt nach geläufiger jüdischen Auffassung in erster Linie darin zum Ausdruck kommt, »dass gerade das Volk, welches allein Gottes Herrschaft auf sich genommen hat, von den die Gottesherrschaft ablehnenden Völkern der Welt geknechtet ist, und dass Gott, der allein der König der ganzen Welt ist, von den Weltmächten verachtet wird,»[5] bedeutet die Offenbarung der Gottesherrschaft, dass Israel von der Knechtschaft unter den Völkern befreit wird und die Völker Gott unterworfen werden. Von dieser geläufigen jüdischen Auffassung unterschied

---

[1] So z.B. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², Göttingen 1900, S. 17; Bousset, Die Religion des Judentums³ S. 215f. 217f.

[2] K. G. Kuhn, ThWb I S. 573, 12—37; G. F. Moore, Judaism in the first Centuries of the Christian Era II S. 371—374.

[3] Vgl. Billerbeck I S. 181f.; Kuhn a.a.O. S. 573,9ff.

[4] Vgl. Moore a.a.O. S. 372; Kuhn a.a.O. S. 573.

[5] Billerbeck I. S. 178; vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 81.

sich diejenige Jesu darin, dass für ihn der Gegensatz zur Herrschaft Gottes nicht in erster Linie die Herrschaft der Heiden und ihre Ablehnung der Gottesherrschaft war, sondern der ganze gegenwärtige Zustand der Welt einschliesslich Israels als ein Zustand von Gottesferne und infolge davon auch von Sünde und leiblicher Not; hinter all dem sah Jesus die Herrschaft des Satans (vgl. Mt 12,28 [Lk 11,20]; Mk 3,27 Par.; Lk 11,21f.).[1]

Ferner unterscheidet sich die Verwendung des Ausdrucks »die Gottesherrschaft» bei Jesus von der uns in der jüdischen Literatur begegnenden dadurch, dass der Ausdruck im Judentum niemals wie bei Jesus als zusammenfassende Bezeichnung des eschatologischen Heilsguts als solchen verwendet wird; insofern entspricht das »Reich Gottes» bei Jesus eher dem Begriff הָעוֹלָם הַבָּא, »der zukünftigen Welt», in der jüdischen Literatur, während dagegen der Ausdruck מַלְכוּת שָׁמַיִם in seiner eschatologischen Verwendung da gewöhnlich nur den Zustand, dass Gott allein in der Welt regiert, als solchen bezeichnet.[2] Hiermit hängt es zusammen, dass »die Gottesherrschaft» im Judentum niemals wie in der Verkündigung Jesu (z.B. Mt 7,21; Mk 10,15.25) als ein Bereich erscheint, in den die Erlösten »eingehen» werden; der Ausdruck מַלְכוּת שָׁמַיִם bezeichnet dort stets nur das Königsein, Königtum Gottes.[3] Wenn Jesus aber verkündigte, dass der erwartete Heilszustand jetzt im Begriff war, einzutreten, dann wollte er, wenn er ihn als »die Gottesherrschaft», »das Reich Gottes» bezeichnete, damit offenbar das, was diesem Heilszustand seinen tragenden Gehalt im Gegensatz zu dem gegenwärtigen Zustande gab, hervorheben; dieser Gehalt war aber für Jesus offenbar gerade die Königsherrschaft Gottes. Dabei stand Jesus insofern in derselben Linie wie das Judentum, als auch diesem der künftige Zustand, wenn er zu dem gegenwärtigen in Beziehung gesetzt wurde, als die »Königsherrschaft Gottes» erschien, nur dass der Gegensatz zwischen dem zukünftigen Zustand und dem gegenwärtigen, wie eben hervorgehoben wurde, bei Jesus anders akzentuiert ist als in den im Judentum mit dem Begriff »die Königsherrschaft Gottes» gewöhnlich verbundenen Gedanken.

Das Grundproblem, vor das uns diese unsere Untersuchung über den Inhalt und den Sinn der Botschaft Jesu stellt, ist nun, wie in der Einleitung hervorgehoben wurde, die Frage, ob es sich in der Botschaft Jesu vom Reich Gottes nur darum handelte, dass das Reich Gottes herbeige-

---

[1] Vgl. Goguel, La vie de Jésus S. 548.

[2] Vgl. Billerbeck I S. 181; Dalman a.a.O. S. 110.

[3] Kuhn a.a.O. S. 570; vgl. Dalman a.a.O. S. 77.

kommen sei und dass die Menschen deshalb Busse tun müssten, um am Heil des Gottesreiches teilhaft zu werden, und nichts anderes. Dies ist die Auffassung von z.B. S. J. Case: Jesus ermahnte die Menschen dazu, ein Leben zu führen, das in sittlicher Hinsicht demjenigen in dem kommenden Gottesreich entsprach.[1] Zwar spricht Case daneben davon, dass Jesus »apparently ... never imagined that love of the Heavenly Father was to be won in any other way than by simply entering freely into fellowship with the great divine parent, who was more ready to commune with his children than they were to trust him»:[2] dieser Gedanke wird aber nicht direkt mit dem Gedanken an das künftige Gottesreich verbunden ausser insofern, als »one who did not come into genuine fellowship with God now would have no hope of happy admission into the divine presence when the Kingdom was finally established».[3] Endlich fügt Case zu dem, was er über die Willigkeit Gottes, mit seinen Kindern in Gemeinschaft zu treten, hervorhebt, hinzu: »Perhaps it would be a misleading terminology to say that Jesus *taught* these things *about* God. The real fact is that in his own living, and in the life which he encouraged his contemporaries to adopt, the belief in a loving heavenly father was most clearly and unmistakably envisaged.»[2]

Eine eigenartige, in hohem Grade von seiner eigenen theologischen Anschauung bestimmte Auffassung vom Inhalt und Sinn der Botschaft Jesu begegnet uns bei Bultmann. Nach ihm stellt die Botschaft Jesu von der Nähe des Gottesreiches den Menschen vor »die Entscheidung für Gott gegen alle weltlichen Bindungen.»[4] »Jetzt fragt es sich, ob einer wirklich Gott und seine Herrschaft will oder die Welt und ihre Güter; und die Entscheidung muss radikal getroffen werden.»[5] Dies kann freilich nun auch so verstanden werden, dass das hereinbrechende Gottesreich dabei nicht nur die Forderung der Busse bedeutet, sondern gleichzeitig dem Menschen als eine Gabe angeboten wird: dieser letzte Gesichtspunkt tritt aber bei Bultmann nicht klar hervor. Mit der Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes, die den Menschen, wie gesagt, vor »die Entscheidung für Gott gegen alle weltliche Bindungen» stellt, verbindet sich bei Jesus die Forderung des radikalen Gehorsams gegen den Willen Gottes, der den Menschen ganz beansprucht.[6] Freilich verbindet Bult-

---

[1] Jesus, a new Biography S. 244f. 295f. 376. 428. 436. 439.

[2] a.a.O. S. 431.

[3] a.a.O. S. 438.

[4] Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948, S. 20.

[5] a.a.O. S. 8.

[6] Jesus, Berlin 1926, S. 49f. 52ff. 86. 121f. 182; Theologie des Neuen Testaments S. 12.

MANN mit diesem Gedanken der Forderung des radikalen Gehorsams den der Vergebung Gottes: indem der Mensch, vor den totalen Anspruch Gottes auf ihn gestellt, vor Gott ganz als Sünder steht,[1] erhält er zu gleicher Zeit durch das Wort Jesu die Vergebung Gottes;[2] sie bedeutet, dass Gott den Sünder »aus der Ferne in seine Nähe bringen will.»[3] Dadurch eröffnet ihm Gott »neue Zukunft, ... zu neuem Gehorsam.»[4] Mit alledem steht Jesus im Rahmen des Judentums; von ihm unterscheidet er sich dadurch, »dass er den Gottesgedanken des Judentums in seiner Reinheit und Konsequenz erfasst hat.»[5] »Sofern der Gedanke des Anspruchs Gottes und der Entscheidung bei Jesus radikaler gedacht ist als im Judentum, ist auch sein Sündenbegriff radikaler gefasst.»[1] »Erst da, wo die Forderung des Gehorsams radikal verstanden ist, kann auch der Gedanke der Gnade, der Vergebung radikal verstanden werden, und die Verkündigung der Vergebung erscheint dann in ihrer Einheit mit dem Bussruf.»[6] Da aber das Gottesreich, wenn es auch somit als etwas unmittelbar Bevorstehendes den Menschen jetzt vor die Entscheidung stellt, dennoch nach BULTMANN etwas durchaus Zukünftiges ist,[7] scheint sich keine andere Verbindung zwischen der Sündenvergebung und dem Gottesreich aufweisen zu lassen als die, dass der Mensch durch die Vergebung Gottes »neu zum Gehorsam» wird[8] und dann nach der ihm in der Botschaft von dem nahen Gottesreich begegnenden Forderung Gottes handelt. Das für unsere Frage nach der Beziehung zwischen der Botschaft Jesu und dem Reich Gottes Entscheidende ist somit, dass die Botschaft Jesu vom Reich Gottes nach dieser Auffassung jedenfalls in erster Linie die radikale Forderung des Gehorsams gegen den Willen Gottes bedeutet.[9]

---

[1] Jesus S. 182.
[2] a.a.O. S. 183ff.
[3] a.a.O. S. 185.
[4] a.a.O. S. 194.
[5] a.a.O. S. 143.
[6] a.a.O. S. 184.
[7] a.a.O. S. 49.
[8] a.a.O. S. 193.

[9] Auch nach DIBELIUS, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, Göttingen 1925; Jesus (Sammlung Göschen 1130), 2. Aufl., Berlin 1947, bedeutet die Botschaft Jesu von der Nähe des Gottesreiches in erster Linie eine Forderung, und zwar die Forderung eines neuen Seins, das von dem Bewusstsein der Nähe Gottes bestimmt ist. Freilich hebt DIBELIUS den Charakter der Reichgottesbotschaft Jesu als Verheissung stärker als BULTMANN hervor. Als Heilsgut ist aber das Gottesreich auch nach DIBELIUS etwas durchaus Zukünftiges (Geschichtl. u. übergeschichtl. Religion S. 40; Jesus S. 58. 60. 69), wenn es auch schon jetzt durch seine Zeichen — die Taten und die Predigt Jesu — in unserer Welt spürbar ist (Geschichtl. u. übergeschichtl. Religion S. 39f. 48f.; 52f. Jesus S. 68. 77ff.). Die Nähe des Gottesreiches bedeutet aber »die Nähe Gottes, vor der alle Wesentlichkeiten der Welt unwesenhaft werden» (Geschichtl. u. übergeschichtl. Religion S. 45). »Gott ist nahe, nun fallen alle Bedenken und Bedingtheiten, nun ist

Gegen diese Interpretation der Botschaft Jesu ist aber schon hier zu bemerken, dass es zweifelhaft ist, ob z.B. die Forderungen der Bergpredigt als ein Teil des Bussrufs betrachtet werden dürfen, der durch »die Situation der Entscheidung» veranlasst ist, in die der Mensch durch die Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes gestellt wird. Offensichtlich ist jedenfalls, dass die Bergpredigt nicht als eine Busspredigt in dem Sinn gemeint ist, dass die Menschen durch sie zu Sündenerkenntnis gebracht werden sollen, sondern vielmehr als »eine Darstellung der vollkommenen Frömmigkeit, wie sie Jesus im Kreise seiner Hörer, seiner Jünger zu verwirklichen wünscht» gemeint ist.[1] Es mutet auch sehr zweifelhaft an, ob die Forderungen in Mt 5,21—48, wie Bultmann meint, einem jeden ohne weiteres, nur durch den Hinweis auf die »Situation der Entscheidung» oder darauf, dass Gott ganzen Gehorsam fordert,[2] »einsichtig» werden.[3] Nur eine der Forderungen Jesu scheint direkt aus der Situation der Entscheidung, in die der Mensch durch die Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes gestellt wird, herzurühren, nämlich die Forderung, um des Gottesreiches willen alles zu opfern sowie sich von allen irdischen Bindungen freizumachen; dabei handelt es sich aber um Opfer, die der Mensch bringt, gerade um das Gottesreich als Gabe zu gewinnen. Dies hat aber mit Busse oder Bekehrung nichts zu tun als höchstens insofern, als der Mensch, so lange sein Herz an irdischen Dingen hängt, sich noch nicht Gott und der von ihm dargebotenen Gabe des Gottesreiches ganz hingeben kann (Mt 6,19—21. 24 Par.; Lk 9,62; 14,16—27).[4]

---

nur eines not, nun sei, lebe, handle nur im Blick auf dies eine!» (a.a.O. S. 60; vgl. S. 64f.). Bis das Reich selbst gekommen ist, kommt es somit darauf an, ein Leben zu führen, das mit der Nähe Gottes vereinbar ist (Geschichtl. u. übergeschichtl. Religion S. 44f.; Jesus S. 93f. 95f. 98f.). Dass dabei dieses Bewusstsein der Nähe des Gottesreiches nach Dibelius eine Kraft bedeutet, die aus der Ewigkeit stammt und von Jesus durch seine Verkündigung auf andere hinüberflutet (Geschichtl. u. übergeschichtl. Religion S. 47; vgl. S. 60) und dass das von Jesus geforderte neue Sein einem Affekt entspringt, der von dem Bewusstsein »der überwältigenden Nähe Gottes» ausgelöst wird (a.a.O. S. 60), kommt hier weniger in Betracht, da es nicht den Inhalt und Charakter der Botschaft Jesu als solcher berührt.

An die Auffassung Bultmanns erinnert die von Goguel, La vie de Jésus (Jésus et les origines du christianisme I), Paris 1932, insofern auch nach ihm die Vergebung Gottes neben der Nähe des Gottesreiches den Hauptgegenstand der Botschaft Jesu darstellte (a.a.O. S. 297f. 544f. 564). Dabei ist aber auch nach Goguel das Gottesreich etwas durchaus Zukünftiges (a.a.O. S. 295f. 546—553).

[1] H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt (Untersuchungen zum Neuen Testament 16), Leipzig 1929, S. 88.

[2] Jesus S. 86; Theologie des Neuen Testaments S. 12.

[3] Jesus S. 73; Theologie des Neuen Testaments S. 11.

[4] Vgl. Bultmann, Jesus S. 31ff. 91f.; Theologie des Neuen Testaments S. 9.

Können wir somit nicht, so wie es Bultmann tut, die radikalen religiösen und sittlichen Forderungen Jesu zum Gedanken an die Sündenvergebung in direkte Beziehung setzen, dann lässt sich nicht auf dem Wege erklären, warum die von Jesus verkündigte Vergebung einen radikaleren Sinn als sonst im Judentum erhalten habe, wenigstens nicht, soweit es sich um die Auffassung der Zuhörer handelt. Ja, es gibt auch keine sicheren Belege dafür, dass Jesus überhaupt die Vergebung Gottes als eine Botschaft auf dieselbe Weise wie die Nähe des Gottesreiches verkündigt habe; die Gleichnisse in Lk 15 wollen ja offenbar nur das Verhältnis Jesu zu Sündern mit Hinweis auf die Sünderliebe Gottes motivieren (15,7. 24. 31f.); nicht die Vergebung der Sünden als solche steht hier im Mittelpunkte des Interesses, sondern die Grösse der Sünderliebe Gottes.[1] Der Gedanke, dass Gott dem bussfertigen Sünder alle

[1] Nach Bultmann (Geschichte der Synopt. Tradition[2] S. 212) will Lk 15,11—24 »Gottes Vatergüte, die der sich selbst verurteilenden Reue bedingungslos verzeiht, anschaulich machen.» Dies ist aber nicht ganz zutreffend; in der Schilderung in V. 20—24 liegt ja der Schwerpunkt offenbar in der überschwenglichen Freude, die der Vater über die Wiederkehr seines verlorenen Sohnes empfindet und die sich in der Art ausdrückt, wie er den Sohn empfängt, aber vor allem in der Begründung, die der Vater in V. 24 dieser seiner Freude gibt und die in V. 31f. durch den Kontrast zu der Haltung des älteren Sohnes und mit dem Appell an die Zuhörer noch stärker unterstrichen wird. Das Gleichnis will somit ebenso wie die beiden vorhergehenden bei Lk die grosse Freude Gottes über die Umkehr des Sünders veranschaulichen und diejenigen, die dem älteren Bruder gleichen, lehren, an dieser Freude teilzunehmen. Deshalb richtig Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 11), Zürich 1947, S. 86: »Ohne Frage liegt der Ton auf dem zweiten Gipfel. Er wäre ja sonst überflüssig. Ohne Frage ist also das Gleichnis zu Menschen gesagt, die dem zweiten Bruder gleichen. Sie sollen im Gewissen getroffen werden. Ihnen sagt Jesus: So barmherzig ist Gott und Ihr seid freudlos, lieblos und selbstgerecht. Seid doch auch barmherzig! Seid doch nicht so lieblos! Nehmt teil, freut Euch doch mit. Wiederum gilt: das Gleichnis ist nicht primär Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen, sondern Rechtfertigung der Frohbotschaft. Mehr: es ist Vorwurf, es will werben, denn es bricht abrupt ab. In der Lage des älteren Sohnes, der sich entscheiden muss, ob er den bittenden Worten des Vaters Folge leisten und sich mitfreuen will, sind auch Jesu Hörer... Die Rechtfertigung der Frohbotschaft wird zur Werbung um die Herzen seiner Kritiker.» Nur handelt es sich wohl hier nicht sowohl um die Rechtfertigung der Frohbotschaft Jesu als vielmehr um die Rechtfertigung seines Verhaltens zu »Zöllnern und Sündern.»

Es ist deshalb offenbar falsch, wenn A. Nygren, Svensk teologisk kvartalskrift 1928, S. 227 unter Hinweis teils darauf, dass der Gedanke der Sündenvergebung Gottes, so wie sie hier vorausgesetzt wird, dem Judentum fremd gewesen sei — was ja übrigens schon an sich nicht richtig ist —, teils darauf, dass ein irdischer Vater im Bewusstsein dessen, wie wenig gute Vorsätze wert sind, dem reuigen Sohne sein Haus hätte zuschliessen können, bis er durch ehrliche Arbeit sich eine Stellung erworben hat, meint, das Gleichnis wolle die »unmotivierte» Liebe Gottes offenbaren.

seine Sünden vergibt, kannte auch das Judentum.[1] Und die Worte Jesu an den Lahmen Mk 2,5 Parr. dürften kaum mit Sicherheit als authentisch zu beurteilen sein[2], und dasselbe gilt auch von Lk

Erstens handelt das Gleichnis nämlich nicht von Gott, sondern von einem irdischen Vater; was dabei im Gleichnis von diesem Vater erzählt wird, ist nur dann dazu angetan, die Handlungsweise Gottes gegen die Sünder zu beleuchten, wenn eine wirkliche Analogie zwischen dem Benehmen eines irdischen Vaters in einem solchen Fall wie dem im Gleichnis geschilderten und dem Verhalten Gottes zu den Sündern besteht. Stände nämlich die Schilderung in unserem Gleichnisse wirklich mit dem, was in solchen Fällen zu geschehen pflegt, in Widerspruch, würde das Gleichnis überhaupt keinen Sinn haben; es steht nämlich nichts davon da, dass es so im Reich Gottes zugehe, sondern nur: »Ein Mann hatte zwei Söhne» usw. Vor allem ist aber zu beachten, dass die Pointe des Gleichnisses in V. 24 und 32 eine ausdrückliche Motivierung des Benehmens des Vaters enthält, eine Motivierung, von der der Vater in V. 32 offensichtlich meint, dass sie auch seinen älteren Sohn überzeugen werde, und von der vor allem Jesus selbst gemeint haben muss, dass sie die Kritik derjenigen, an die er sich in diesem Gleichnis wendet, entwaffnen sollte: »Man sollte aber doch sich freuen und guter Dinge sein, *denn* dieser dein Bruder war tot und ist lebendig geworden, er war verloren und ist wieder gefunden.» (Vgl. auch das Gleichnis vom verlorenen Schaf mit seiner an die Zuhörer gerichteten Frage: »Welcher Mensch von euch, der hundert Schafe besitzt und eins von ihnen verliert, lässt nicht die neunundneunzig in der Einöde und geht dem verlorenen nach, bis er es findet?» usw. [Lk 15,4; vgl. Mt 18,12: »Was dünkt euch? wenn jemand hundert Schafe hat und eins davon sich verirrt, lässt er nicht die neunundneunzig auf den Bergen und geht hin und sucht das verirrte?»].) Jesus setzt also hier voraus, dass ein Mensch in einer solchen Lage nicht anders handeln würde. Endlich rechnet Jesus, wenn er hier wie so oft sonst das Benehmen Gottes gegen Menschen durch das Bild eines irdischen Vaters beleuchten will, offenbar nur mit Vätern, die ein wirkliches Vaterherz haben (vgl. Mt 7,9—11; Lk 11,11—13). Wenn aber Nygren die geläufige Interpretation des Gleichnisses, so wie sie uns besonders bei Jülicher begegnet, als eine rationale Begründung der Sünderliebe Gottes charakterisiert (a.a.O. S. 228f.), so ist dies m. E. unrichtig: die natürliche Vaterliebe eines irdischen Vaters ist an sich alles andere als etwas Rationales; sie ist vielmehr etwas höchst Irrationales; Jesus sieht aber in ihr offenbar einen Abglanz der Vaterliebe Gottes (vgl. ausser Mt 7,9—11 Par. auch Eph 3,14f. sowie meine Ausführungen zur letzteren Stelle in »Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe» [Acta reg. soc. human. litt. Lundensis XXXIX], Lund 1946, S. 277f. Anm. 30).

[1] Siehe hierzu z.B. E. Sjöberg, Gott und der Sünder im palästinischen Judentum, Stuttgart 1939, S. 137ff.

[2] Erstens mutet es befremdend an, dass die Sündenvergebung hier mit dem Glauben an die Wundermacht Jesu verbunden wird; überhaupt ist es ohne Gegenstück in den Evangelien, dass der Gedanke an die Sündenvergebung mit einem Heilungswunder verknüpft wird. Nun darf man freilich nicht aus Lk 13,1ff. schliessen, dass Jesus überhaupt die Verbindung zwischen Krankheit und Sünde verneint habe; Lk 13,1ff. wird nur verneint, dass die da erwähnten, von schweren Schicksalen getroffenen Menschen schlimmere Sünder als die anderen wären. Anderseits droht Jesus hier seinen Zuhörern an, dass sie, wenn sie nicht Busse tun, von demselben Schicksal getroffen werden. Dennoch mutet es angesichts dieser Stelle in

7,48.[1] Damit soll nicht verneint werden, dass Jesus tatsächlich bussfertigen Sündern die Vergebung Gottes zugesagt habe; nur scheint es keine Belege dafür zu geben, dass die Sündenvergebung auf dieselbe Weise wie die Nähe des Gottesreiches im Mittelpunkt der Botschaft Jesu gestanden habe.

II. Indirekte Zeugnisse über den Inhalt der Botschaft Jesu.

Wenn wir uns nun mit unserer Frage nach der Beziehung zwischen der Botschaft Jesu und dem von ihm verkündigten Gottesreich an das synoptische Material wenden, werden wir dabei, wie schon hervorgehoben wurde, vor die Schwierigkeit gestellt, dass dieses wohl viele sittliche Weisungen Jesu sowie sonstige ethische und religiöse Belehrung, dagegen sehr wenig enthält, was als Heilsbotschaft Jesu im eigentlichen Sinn des Wortes charakterisiert werden kann. Man könnte beinahe daraus schliessen, dass Jesus überhaupt nichts anderes als die Nähe des Gottesreiches, die Notwendigkeit der Busse, die in der Bergpredigt und anderswo dargelegten Forderungen sowie die in den Gleichnissen und verschiedenen Logien dargestellten religiösen und sittlichen Belehrungen verschiedener Art verkündigt habe. Indessen wäre dies wohl ein voreiliger Schluss; es lässt sich nämlich denken, dass uns die synoptische

---

Mk 2,5 befremdend an, dass hier die schwere Krankheit des Mannes offenbar zu seinen Sünden in Beziehung gesetzt wird. Offensichtlich erscheint es mir jedenfalls, dass das folgende Streitgespräch eine sekundäre Bildung ist. Erstens ist es auffallend, dass die Einwände der Schriftgelehrten nur als Gedanken, die Jesus liest, dargestellt werden. Zweitens ist es im Hinblick auf Mk 8,11f. Par. befremdend, dass Jesus in dem Wunder ein Mittel sieht, seine Vollmacht, Sünden zu vergeben, zu demonstrieren; der »Menschensohn» in V. 10 kann nämlich nur Jesus selbst, nicht der Mensch überhaupt sein; das Wunder Jesu beweist ja nichts für andere Menschen; es steht ja nicht da: »Auch ein Mensch (wie ich)» (gegen Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 23). Drittens ist die Verbindung zwischen V. 10 und V. 11 sehr unnatürlich. Endlich hören wir nach V. 10 nichts mehr von den Schriftgelehrten; gerade umgekehrt heisst es jetzt von »allen», dass sie Gott für das von Jesus getane Wunder priesen (vgl. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 12; Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, [MK I:2[10]], Göttingen 1937, S. 52). Vermutlich ist das Stück V. 5b—10 wegen homiletischer Anwendung der Erzählung in 2,1—5a.11f. als Beweis dafür eingeschoben, dass Jesus Macht hat, Sünden zu vergeben, und zwar im Anschluss an dem Satze in bT N^{e}darim 41a: »Der Kranke steht von seiner Krankheit nicht auf, bis man (=Gott) ihm alle seine Sünden vergeben hat» (Billerbeck I S. 495). Zur ganzen Frage vgl. Wrede, ZNW 1904, S. 354—358; Bultmann a.a.O. S. 12f.; Lohmeyer a.a.O. S. 52ff.; E. Haenchen, Deutsche Theologie 1942 S. 115ff.

[1] Vgl. z.B. Klostermann, Das Lukasevangelium[2] S. 92.

Überlieferung von der Botschaft Jesu nur solches bewahrt habe, was über die in der Urgemeinde geläufige Botschaft hinausging, aber dennoch für die Gemeinde von Bedeutung war; die eigentliche Heilsbotschaft Jesu wäre dann in diejenige der Urgemeinde aufgegangen; nur ihr Grundthema: »Das Reich Gottes ist herbeigekommen, tut Busse» liess sich dann noch als ein alter Bestandteil aus der Botschaft der Urgemeinde abheben.

1. Die Aussendungsrede (Mk 6,7—13; Mt 10,5—16; Lk 10,1—12).

Vor allem gibt es aber einige Überlieferungsstücke bei den Synoptikern, aus denen hervorzugehen scheint, dass die Botschaft Jesu tatsächlich den Charakter einer Heilsbotschaft hatte. Grösstenteils handelt es sich aber dabei um Überlieferungsstücke, aus denen wir nur auf indirektem Wege durch Schlüsse Auskünfte über den Inhalt und Charakter der Botschaft Jesu erhalten können. Wir wollen hier zuerst einige solche Überlieferungsstücke behandeln. Zu ihnen gehört u.a. ein Wort in der Aussendungsrede in Mt 10,5—16; Lk 10,1—12. Diese Rede, die in Mk 6,7—13 eine kürzere Parallele hat, handelt zwar nicht direkt von der eigenen Botschaft Jesu; sie kann aber dennoch unter der Voraussetzung, das sie auf Jesus selbst zurückgeht, insofern über den Inhalt seiner Botschaft Aufschlüsse geben, als sie von einer Botschaft in seinem Auftrage handelt. Viele, darunter auch Bultmann, haben gemeint, dass wir es in dieser Rede mit einer Gemeindebildung zu tun haben;[1] ursprünglich rede hier der Erhöhte an seine Boten (vgl. Mt 28,19 f.; Lk 24,46 ff.). Ein wirklicher Grund für diese Auffassung ist aber nicht vorgebracht; die Analogien in Mt 28,19 f. und Lk 24,46 ff. beweisen ja hierbei nichts, da es sich ja an diesen Stellen um die Botschaft von der Auferstehung Jesu handelt, während in Mk 6, Mt 10 und Lk 10 der Gegenstand der Botschaft der Jünger derselbe ist wie derjenige der Predigt Jesu selbst nach Mk 1,15.[2] Anderseits scheint es mir fragwürdig, ob die rigorosen Verbote in Mk 6,8f., Mt 10,9f.; Lk 9,3; 10,4 als Gemeindebildungen verstanden werden können; sie erscheinen allzu eigenartig, um allein aus der Situation der Missionare der Urgemeinde erklärt werden zu können. Besonders auffallend sind die Verbote betreffs Stabes und Sandalen (Mt 10,10; Lk 9,3; 10,4).[3] Freilich sind Mk 6,8f. sowohl Stab als auch Sandalen erlaubt; es mutet

[1] Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 156.

[2] Vgl. E. Fascher, ZNW 1927 S. 7ff.

[3] Es kann sich hier nicht, wie Zahn, Evang. d.Matthäus[4] S. 398f. und Billerbeck I S. 569 meinen, nur darum handeln, dass sie nicht mehr als das Paar Schuhe, das sie gerade tragen, besitzen sollen.

aber wenig wahrscheinlich an, dass die rigorosen Verbote der Q-Version durch Änderung der Mk-Version entstanden sein sollten. Auch versteht man nicht, warum Mk 6,9 hervorgehoben wird, dass die Zwölf Sandalen tragen sollen, was ja sonst auf Reisen etwas Selbstverständliches war,[1] wenn es sich hier nicht darum handelt, ein früheres Verbot aufzuheben. Nun lehrt uns M. Bᵉraḵoṯ IX,5, dass man auf den Tempelberg ohne Stock, Schuhe und Geldgürtel gehen sollte.[2] Sind die Verbote in Mt 10,10 und Lk 9,3; 10,4 aus dieser Bestimmung zu verstehen, »dann würde unser Spruch bedeuten: Ihr sollt in eurem Auftreten wie die Anbetenden, vor Gott Stehenden erscheinen.»[3] Unter diesem Gesichtspunkt scheinen die erwähnten Verbote zu zeigen, dass der Auftrag der Jünger etwas ganz Ausserordentliches war: sie sollten schon in ihrem äusseren Auftreten die Nähe des Gottesreiches andeuten.

Dies führt uns nun an sich nicht weiter als Mk 1,15. Für unsere Frage, ob die Botschaft Jesu etwas mehr als die Verkündigung der Nähe des Gottesreiches enthielt, ist aber ein anderer Zug in der Aussendungsrede bedeutungsvoll, nämlich die Bedeutung, die dort dem Friedensgruss der Jünger beigemessen wird (Mt 10,12f.; Lk 10,6). Dies scheint nur so verstanden werden zu können, dass die Jünger durch ihre Botschaft das Heil vermitteln. Indessen könnte das Wort vom Friedensgruss später hinzugefügt sein, als sich die urchristlichen Missionare nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu als Vertreter der christlichen Heilsbotschaft fühlten; dabei könnte die Frage, ob sie beim Eintritt in ein fremdes Haus den Friedensgruss an Menschen aussprechen sollten, von denen sie nicht wussten, ob sie ihre Botschaft annehmen würden, aktuell geworden sein. Ob auch der Befehl, dort, wo sie nicht aufgenommen werden, den Staub von ihren Füssen abzuschütteln,[4] als ein Produkt der Urgemeinde beurteilt werden könnte (vgl. Apg. 13,51), möchte ich offen lassen; wenn aber dieses Benehmen hier gerade befohlen wird, so ist dies ebenso wie das Drohwort Mt 10,15 Par. ein so überaus starker Ausdruck für das Bewusstsein, dass jetzt die Entscheidungsstunde da ist, dass ich beides eher Jesus selbst als der Urgemeinde zutrauen möchte. Auch diese beiden Züge scheinen eher auf eine Heilsbotschaft, die abgewiesen wird, als allein auf Busspredigt zu deuten.

---

[1] Billerbeck I S. 569.
[2] Billerbeck I S. 565.
[3] Schniewind, NTD 2⁴ S. 129.
[4] Zum Sinn dieser Geste vgl. Billerbeck I S. 571.

2. Mk 10,13—16.

Von der Heilsbedeutung der Botschaft Jesu zeugen indirekt noch einige Überlieferungstücke bei den Synoptikern. Eins von ihnen ist die Erzählung von der Segnung der Kinder in Mk 10,13—16 mit den uns darin begegnenden Aussprüchen. Bultmann meint, dass wir es in dieser Erzählung mit einer idealen Szene zu tun haben, die nach dem Vorbild der Erzählung in 2 Kön 4,27 geschaffen wäre, worin geschildert wird, wie Gehasi die Sunamitin daran hindern wollte, dem Propheten zu nahen, aber von diesem davon abgehalten wurde[1]. Was aber in der Erzählung in Mk 10 die Hauptsache ist, die Segnung der Kinder und die Worte Jesu V. 14f., wird durch diese Annahme nicht erklärt. Auch eine etwaige Erinnerung daran, dass Jesus tatsächlich, wie es auch bei den Rabbinen Sitte war, Kinder gesegnet hätte, würde nicht ohne weiteres den am Ende von V. 14 ausgesprochenen Lehrsatz ergeben haben. Freilich ist τοιοῦτος zur Zeit des NT auf dem Wege, mit einem gewöhnlichen Demonstrativpronomen gleichbedeutend zu werden;[2] aber wenn es auch nur ein determiniertes Substantiv ersetzen sollte, so zeigt es dennoch, da es ohne ein vorhergehendes καί steht, das die Kinder anderen Menschen nebenordnen würde, dass es sich hier um die Kinder als solche handelt, dass das Reich Gottes somit vorzugsweise ihnen gehört. Es ist deshalb nicht richtig, wenn Bultmann geltend machen will, dass man aus V. 14 nur herauslesen dürfe, dass Kinder an dem Gottesreiche Anteil bekommen, und bestreitet, dass man τῶν τοιούτων in V. 14 nach V. 15 interpretieren dürfe,[3] und dann auf die von Billerbeck zu Mt 18,14 angeführten rabbinischen Aussprüche, in denen ebenfalls gelehrt wird, dass auch die kleinen Kinder der Israeliten an der zukünftigen Welt teilhaben, als Parallelen zu Mk 10,14 verweist. Indessen hat die an der ersten der von Billerbeck angeführten Stellen (Tosephta Sanhedrin 13,1f.)[4] besprochene Frage, ob auch die Kinder der Gottlosen an der zukünftigen Welt Anteil haben, offenbar zur Voraussetzung, dass sie selbst keine Sünden haben, die sie von der zukünftigen Welt ausschliessen. Ferner könnte Eḳa Rabbaṭi 1,6 als eine Parallele zu Mk 10,14 in Betracht kommen; es heisst dort:» 'Von der Tochter Zion wich alle ihre Herrlichkeit' (KL

---

[1] Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 32.

[2] Vgl. Blass-Debrunner[1] § 304 mit Hinweis auf 1 Kor 5,5; 2 Kor 2,6.7; 12,2.3.5; E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II,2, Berlin und Leipzig 1934, S. 82; unter den von Mayser a.a.O. S. 83f. sowie II,1 S. 76 angeführten Stellen aus Papyri und Inschriften auch einige Beispiele für diese Verwendung von τοιοῦτος.

[3] a.a.O. S. 32.

[4] a.a.O. I S. 786.

1,6); mit 'Herrlichkeit' sind die Kinder gemeint. R. Jehuda (b. Šim'on um 320) hat gesagt: 'Komm und sieh, wie lieb die Kinder vor Gott sind: das Synedrium zog in die Verbannung, aber die Šekina zog nicht mit ihnen; die Priesterabteilungen zogen in die Verbannung, aber die Šekina zog nicht mit ihnen. Als aber die Kinder in die Verbannung zogen, zog die Šekina mit ihnen, siehe KL 1,5: 'Ihre Kindlein zogen in die Verbannung, gefangen vor dem Dränger her', und sofort folgt V. 6: 'Von der Tochter Zion wich alle ihre Herrlichkeit.'»[1] Vgl. ferner bT Šabbat 119b: »Rab Jehuda (†299) hat gesagt, Rab (†247) habe gesagt: Was bedeutet: 'Tastet meine Gesalbten nicht an und tut meinen Propheten kein Leid' Ps 105,15? 'Tastet meine Gesalbten nicht an', damit sind die Schulkinder gemeint; 'und meinen Propheten tut kein Leid', damit sind die Gelehrtenschüler gemeint. Reš Laqiš (um 250) hat im Namen des Patriarchen R. Jehuda (II., um 250) gesagt: Die Welt besteht nur wegen des Hauches der Schulkinder. Rab Papa (†376) sagte zu Abaje (†338/39): Was ist (dann erst) mein und dein Hauch! Er antwortete ihm: Nicht gleicht der Hauch, darin Sünde ist, dem Hauch, darin keine Sünde ist.»[2] Der Grund, weshalb Gott die Kinder so hoch schätzt, scheint somit nach dieser Stelle der zu sein, dass sie ohne Sünde sind. Nun haben wir es freilich hier mit späten Texten zu tun; Pesiqta 61b wird aber als Lehrsatz der Schule Hillels angeführt, dass die in Num 28,3 für das tägliche Opfer vorgeschriebenen zwei einjährigen Lämmer »die Schuld Israels abwaschen und sie (die Israeliten) machen wie ein einjähriges Kind, das rein von jeder Sünde ist.»[3] Nun dürfte es aber allgemein anerkannt sein, dass in Mk 10,14 nicht an die Unschuld der Kinder gedacht ist: der Gedanke, dass eine rein negativ gefasste Schuldlosigkeit die entscheidende Voraussetzung für Teilnahme am Gottesreich sei, dürfte Jesus ganz fremd gewesen sein; vielmehr muss sich Mk 10,14, wenn das Wort auf Jesus selbst zurückgeht, auf das beziehen, was die Kinder überhaupt hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Haltung von den Erwachsenen unterscheidet, wenn es sich um das Reich Gottes handelt, und das ist offenbar, dass sich bei ihnen überhaupt nichts findet, was

[1] Billerbeck I S. 781.

[2] Billerbeck I S. 780; vgl. ferner Tanḥuma בראשית 4b, Billerbeck IV S. 469a; ebd. צו 144b, Billerbeck III S. 520; Massæḳæṭ Kalla Rabbaṭi II, Bar. 8, (חמשה קונטרסים, Commentarios quinque doctrinam talmudicam illustrantes ... edidit N.N. Coronel, Wien 1864, fol. 5a; vgl. auch Hermas mand II; sim IX, 29,1ff.) Nach der zu erst erwähnten Stelle sündigt ein Kind erst im Alter von zehn Jahren und darüber hinaus. Daneben findet sich aber auch der Gedanke, dass der sog. böse Trieb sich auch bei einem kleinen Kind geltend macht (Beispiele bei Oepke, ZNW 1930 S. 97f.).

[3] Billerbeck a.a.O. S. 773f.

ihnen im Wege steht, wenn es sich darum handelt, das Reich Gottes als eine Gabe anzunehmen; sie vertreten die reine Rezeptivität.[1] Ob es aber denkbar ist, dass man in der Urgemeinde der Auffassung gewesen sei, dass das Reich Gottes den Kindern gerade deshalb gehöre, weil sie keine Sünde haben, diese Frage möchte ich offen lassen. Indessen mutet es unwahrscheinlich an, dass man da so stark hervorgehoben haben sollte, wie es in Mk 10,13f. der Fall ist, dass das Reich Gottes gerade den Kindern gehört, wenn man dabei nur an ihre Sündlosigkeit gedacht hätte; nach urchristlicher Auffassung war ja der Zugang zum Heil allen offen, die in bussfertiger Gesinnung die christliche Botschaft annahmen. Auch scheint derjenige, der zuerst V. 15 mit V. 14 verband, bei V. 14 nicht an die Sündlosigkeit der Kinder gedacht zu haben.[2]

Trifft aber die oben befürwortete Interpretation den ursprünglichen Sinn von V. 14, dann scheint der da ausgesprochene Gedanke nicht aus dem Judentum abgeleitet werden zu können; anderseits mutet es wenig wahrscheinlich an, dass die Erzählung in V. 13—16 aus dem Logion in V. 15 entstanden sei; dazu geht der Inhalt der Erzählung allzu weit darüber hinaus.[3] Indessen wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, dass man in der Urgemeinde, als dort die Frage nach dem Recht der Kindertaufe

---

[1] Deshalb richtig A. Oepke, ZNW 1930, S. 98: »Mc 10,15f., Mt 18,3 ... denken ... im Gegensatz zum Pharisäismus an die kindliche Einfalt und schlechthinnige Passivität.» Er hebt ferner hervor, dass »die Begriffe Kinder, Frauen, Kleine, Zöllner und Sünder für ihn (Jesus) auf einer Linie liegen.» Vgl. auch J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen 1900, S. 132 zu Mk 10,15: »Solche Menschen, die nichts wollen, keine Nebenabsichten haben, die noch im Stande sind, sich etwas schenken zu lassen, die nicht rechnen und keine Ansprüche machen, sondern dankbar sind, wenn Gott ihnen gibt, was ihm gut scheint — das sind die echten Erben des Reiches Gottes», sowie Dibelius, Jesus[2] S. 107: »Diejenige Einfalt, die sich ungeteilt hingibt und fraglos sich schenken lässt.» Vgl. H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, Gütersloh 1931, S. 70.

Dagegen erscheint mir die Interpretation von Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 97f.; Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?, 2. Aufl., Göttingen 1949, S. 42: »Nur denen, deren ganzes Leben ein Busstag ist, ein Kleinwerden vor Gott, wird Einlass gewährt werden in Gottes Herrschaft» sehr gezwungen.

[2] Auch fehlen m.W. direkte Belege in der rabbinischen Literatur dafür, dass man den Gedanken an die Sündlosigkeit der Kinder mit dem Gedanken an ihre Teilnahme an der zukünftigen Welt verbunden habe. Höchstens könnte man hier auf die von J. Klausner, Jesus of Nazareth, London 1929, S. 304. 306 und im Anschluss an ihn von Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 205 Anm. 2 angeführte Stelle Massæḳæṭ Kalla Rabbaṭi II, Bar. 8: »Kinder begrüssen das Angesicht der Šeḳina» hinweisen; in der Parallelstelle Midrasch Tᵉhillim zu Ps 22 § 32 handelt es sich aber nur darum, dass auch die kleinen Kinder ebenso wie alle anderen Menschen, Gerechte sowie Sünder, in der Sterbestunde die Šᵉḳina sehen.

[3] Vgl. Bultmann a.a.O. S. 32.

aktuell wurde, darauf verwiesen habe, dass Jesus Kinder zu segnen pflegte, und dass man dabei dies als Mitteilung der Gabe des Gottesreiches an die Kinder interpretierte. Die Aussage in V.14 würde dann die Belehrung ausdrücken, die man aus der überlieferten Tatsache, dass Jesus Kinder zu segnen pflegte, ableitete; er zeigte dadurch, dass ihnen das Reich Gottes gehört. Dabei würden die Jünger in unserer Erzählung die Gegner der Kindertaufe in der Urgemeinde vertreten.[1] Indessen hätte man wohl, wenn es sich somit hier von Anfang an um das Recht der Kinder zur Taufe gehandelt hätte, erwartet, dass es geheissen hätte: »*auch* ihnen gehört das Reich Gottes»; so wie die Worte jetzt stehen, gehen sie offenbar über die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe hinaus. Man müsste dann annehmen, dass die Formulierung von V. 14 von dem in V. 15 ausgesprochenen Gedanken beeinflusst wäre, d.h.m.a.W., dass bei der Entstehung von V. 14 zwei verschiedene Motive mitgewirkt hätten. Wahrscheinlicher mutet deshalb die Annahme an, dass wir es in der Erzählung in Mk 10,13—16 mit der Überlieferung eines tatsächlichen Ereignisses aus dem Leben Jesu zu tun haben. Dann zeigt aber der Ausspruch in V. 14, dass ein Zusammenhang besteht zwischen der Teilnahme der Kinder am Gottesreich und dem Segen Jesu; dies kann aber nur so verstanden werden, dass der Segen Jesu selbst mit dem Gottesreich zu tun hat, und dies kann seinerseits nur bedeuten, dass er sich selbst als

[1] Zur Frage nach der Beziehung der Erzählung in Mk 10,13—16 zur Kindertaufe, siehe Jeremias, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?, 2. Aufl., Göttingen 1949, S. 41f. Indessen finde ich es sehr zweifelhaft, ob wir es in dem μὴ κωλύετε αὐτά mit dem Einfluss einer Taufformel zu tun haben, wie Jeremias im Anschluss an O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12), Zürich 1948, S. 69 wegen der Verwendung des Verbums κωλύειν im Zusammenhang mit der Taufe in Apg 8,36; 10,47; 11,17; Mt 3,14; Ebjoniterevang., Epiphanius XXX,13,8 vermutet. Diese Formel meint Cullmann in der Frage des Eunuchen Apg 8,36: τί κωλύει με βαπτισθῆναι wiederzufinden. Dies sieht aber nicht wie eine Taufformel aus; es sollte sich nämlich nach Cullmann darum handeln, dass »man sich jedesmal, wenn ein zum Glauben Gekommener zur Taufe gebracht wurde, erkundigte, ob kein Hindernis bestehe, das heisst, ob der Täufling wirklich die erforderlichen Bedingungen erfülle» (a.a.O. S. 69). Dann würde man aber erwarten, dass man gefragt hätte: »Gibt es etwas, was hindert?»; das würde aber auf Griechisch κωλύει τι oder ἐστίν τι ὃ κωλύει geheissen haben. In den anderen beiden von Cullmann angeführten Fällen — denn in Apg 10,47 und 11,17 ebenso wie in Mt 3,14 und Ebj Ev l.c. liegt jeweils ein und derselbe Fall vor — handelt es sich darum, dass ein gewisser Mensch entweder nicht imstande war, die Taufe in einem bestimmten Falle zu verhindern, oder den Täufling verhindern wollte, sich taufen zu lassen; die Anlässe sind aber in beiden Fällen zu speziell, als dass man aus ihnen allgemeine Schlüsse auf den üblichen Hergang bei einer Taufe ziehen könnte. Übrigens ist τί κωλύει Apg 8,36 eine ganz geläufige gricehische Phrase (z.B. Platon, Theaitetos 143 A).

Vertreter des Gottesreiches, als dessen Vermittler an die Menschen betrachtete.

Mit dem eben über den Sinn des letzten Satzes von V. 14 Ausgeführten scheint es nun gut übereinzustimmen, wenn es bei Mk in dem folgenden Vers heisst: »Amen, ich sage euch: wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, gelangt nicht hinein.» Nun ist es aber offenbar, dass dieser Ausspruch über die in der Erzählung geschilderte Situation hinausgeht: dort handelt es sich ja um das Recht der Kinder zum Reich Gottes, hier wiederum um die Kinder als Vorbild für die Erwachsenen; man hat deshalb gemeint, dass wir es hier mit einem ursprünglich isolierten Logion zu tun haben, das in unsere Erzählung eingeschoben sei.[1] Indessen scheint mir die Aussage in V. 14 einer Erläuterung zu bedürfen, die angibt, warum das Gottesreich gerade den Kindern gehört, und eine solche bietet ja V. 15. Gleichzeitig gibt dieser Ausspruch den Anwesenden, und zwar vor allem den Jüngern, die das Heranbringen der Kinder zu Jesus verhindern wollen, die aus der Situation zu ziehende Lehre. Jedenfalls scheint der in unserem Vers ausgesprochene Gedanke gerade für Jesus charakteristisch zu sein (vgl. ausser V. 14 auch Mt 11,25 Par.); dass aber ein so offenbar völlig neuer und gerade mit der Eigenart Jesu übereinstimmender Gedanke erst in der Urgemeinde, aus der wir nichts Ähnliches kennen, entstanden sei, mutet wenig wahrscheinlich an.[2] Hinzu kommt, dass die Entstehung unseres Wortes erst dann völlig begreiflich wird, wenn es in einer Situation gesagt wurde, die sich auf irgendeine Weise auf wirkliche Kinder bezog.

Was bedeutet nun »das Reich Gottes wie ein Kind annehmen»? Was zuerst den Sinn des Verbums δέχεσθαι in diesem Zusammenhang betrifft, so ist er offenbar derselbe wie an mehreren Stellen im NT, wo das Wort von der Aufnahme der christlichen Botschaft (Lk 8,13; Apg 8,14; 11,1; 2 Kor 11,4; 1 Thess 1,6; 2,13; Jak 1,21) oder der Gnade Gottes (2 Kor 6,1) verwendet wird; mit dem εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν im Nachsatze kann es nämlich kaum zeitlich zusammenfallen,[3] wenn dieser Ausdruck hier wie sonst im NT das Erreichen des eschatologischen Schlussziels bezeichnet (so Mk 9,47; 10,23ff. Par.; Mt 5,20; 7,21; Apg 14,22; weniger deutlich Mt 23,13; Lk 11,52); dass nämlich δέχεσθαι vom Gewinnen des Gottesreiches als eschatologischer Heilsgabe verwendet sein sollte, wäre ohne alle Analogien in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch. Hinzu kommt vor allem, dass der Ausdruck »das Reich Gottes wie ein Kind annehmen» nur die Art des Annehmens des Gottesreichs bezeichnen kann; dabei kann es

[1] Bultmann a.a.O. S. 32; Lohmeyer a.a.O. S. 202.

[2] Vgl. Bultmann a.a.O. S. 110.

[3] So Wrede, Vorträge und Studien, Tübingen 1907, S. 109.

sich aber nur darum handeln, dass man das Reich Gottes annimmt in derselben Einfalt und ebenso wenig sich irgendwelcher eigenen Verdienste bewusst wie ein Kind, wenn es »sich ungeteilt hingibt und fraglos sich schenken lässt«:[1] dies kann sich wohl aber nur auf das gegenwärtige Aufnehmen der Heilsbotschaft beziehen.

Nun ist es freilich wahr, dass diese Ausdrucksweise, δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, sonst kein Gegenstück in den Evangelien hat; Lohmeyer meint, sie wäre nur möglich, »wenn in dem Begriff dieses Königreiches die Notwendigkeit seiner Verkündigung, jedem unmittelbar verständlich, gelegen wäre.«[2] Vorausgesetzt ist bei dieser Ausdrucksweise aber nur, dass das Gottesreich als eine Gabe gedacht ist, die dem Menschen schon jetzt angeboten wird, freilich eine Gabe, die durch die Botschaft von ihr vermittelt wird. Nun ist es freilich wahr, dass das Gottesreich sonst nirgends in den Evangelien auf diese Weise dargestellt wird. Dies könnte aber mit dem zusammenhängen, was wir oben als Ursache dafür, dass die synoptische Überlieferung überhaupt so wenig von Heilsbotschaft im eigentlichen Sinn des Wortes enthält, vermuteten, nämlich dass uns die synoptische Überlieferung von der Botschaft Jesu nur solches bewahrt habe, was über die in der Urgemeinde geläufige Botschaft hinausging, aber dennoch für die Gemeinde von Bedeutung war.[3] Anderseits ist aber zu beachten, dass das Wort in Mk 10,15 nach der Erzählung des Mk von jemand gesagt wurde, der selbst stets den Menschen das Gottesreich als etwas, was schon im Begriff war zu kommen, verkündigte und dabei, wie uns die Seligpreisungen in Lk 6,20f., wie wir gleich sehen werden, zeigen, denjenigen, die seine Botschaft in bussfertiger Gesinnung annahmen, Anteil an diesem Gottesreich zusagte. Ja, es erscheint mir fraglich, ob der Ausdruck »das Reich Gottes« als Bezeichnung der Heilsgabe in der Urgemeinde geläufiger als in der Verkündigung Jesu gewesen sei oder ob es dort bessere Voraussetzungen für die Entstehung der Ausdrucksweise δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ als eines verkürzten Ausdrucks für »die Botschaft vom Reich Gottes annehmen« als in der Verkündigung Jesu selbst gegeben habe.[4] Jedenfalls erscheint es mir in hohem Grade fragwürdig, ob wir berechtigt sind, Jesus diese Ausdrucksweise abzusprechen.[5] Geht aber unser Logion auf

[1] Dibelius, Jesus[2] S. 107.

[2] a.a.O. S. 204.

[3] Siehe oben S. 28f.

[4] Die Behauptung Lohmeyers a.a.O. S. 204, dass sich diese Bedeutung im NT erst später aus der anderen von »gastlich aufnehmen« entwickelt habe, ist völlig unrichtig; siehe dagegen ThWb II S. 51,3ff.

[5] Jeremias, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? S. 43f. meint, die Mt-Version unseres Logions Mt 18,3: »Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die

Jesus selbst zurück, dann gibt es uns noch einen indirekten Beleg dafür, dass er in seiner Verkündigung die Teilnahme am Reich Gottes als eine Gabe angeboten hat.

3. Das Gleichnis vom grossen Abendmahl (Mt 22,2—10; Lk 14,16—24).

Ein noch deutlicheres Zeugnis dafür, dass die Botschaft Jesu das Anerbieten des Anteils am Gottesreich bedeutete, bietet uns das Gleichnis von der grossen Mahlzeit in Mt 22,2—10; Lk 14,16—24. Beiden Versionen gemeinsam ist, dass der Mann, der die Mahlzeit veranstaltete, an die Eingeladenen einen (Lk) oder mehrere (Mt) Boten sandte mit der Botschaft, dass die Mahlzeit jetzt bereitet sei — bei Mt, bei dem es sich übrigens um ein Hochzeitsmahl handelt, enthalten die Einladungsworte eine konkrete Schilderung der abgeschlossenen Vorbereitung der Mahlzeit: »Siehe, ich habe mein Mahl bereitet, meine Ochsen und die Mastkäl-

---

Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen» oder, wie er selbst übersetzt: »Wenn ihr nicht wieder wie die Kinder werdet, werdet ihr nicht Einlass finden in die Königsherrschaft (dessen) der (im) Himmel (ist)», stelle seine älteste Gestalt dar. Dagegen sei die Wendung δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ der urchristlichen Missionssprache entnommen (er verweist dabei teils auf die oben angeführten Stellen, teils auf die Ausführungen Lohmeyers z.St.). Während Mt 18,3 »ein Ruf zur Umkehr» sei, nenne das Logion in der Mk-Fassung »die Übertrittsbedingung, das Tauferfordernis, und dieses lautet: nur wer im Kindeszustand (ὡς παιδίον) ist, hat die rechte innere Haltung, um Christ zu werden» (a.a.O. S. 44).

Gegen diese Auffassung von dem Prioritätsverhältnis zwischen den beiden Fassungen des hier besprochenen Logions spricht aber erstens, dass der Sinn von Mk 10,15 bedeutend klarer ist als derjenige von Mt 18,3; dies zeigt nicht zum wenigsten der Umstand, dass Mt offenbar die Erklärung von V. 3 in V. 4 nötig hatte. Anderseits ist es leichter zu verstehen, wie aus Mk 10,15 die Mt-Fassung entstehen konnte, als das Umgekehrte: Mt vermisste offenbar in der Mk-Erzählung von dem Kinde, das Jesus in die Mitte der Jünger stellte, ein Wort, das den Jüngern das Kind als Vorbild darstellte; deshalb nahm er das Logion Mk 10,15 schon hier auf und passte es der Szene in Mk 9,36f. an.

Was Jeremias weiter a.a.O. S. 43 Anm. 206 als Stütze dafür, dass wir es in Mt 18,3 mit der Übersetzung eines aramäischen Originals zu tun haben, anführt, ist nicht stichhaltig. στραφῆτε braucht nicht = תוב = »wieder» zu sein, sondern ist ja ein im Griechischen geläufiges Wort für »sich bekehren» (vgl. Joh 12,40; Did 11,2). Vor allem ist es völlig falsch, wenn er in dem γένησθε ὡς τὰ παιδία einen Aramäismus sieht unter Hinweis darauf, dass ὡς τὰ παιδία hier ein Adjektiv ersetze; man fragt sich nämlich vergeblich, was das für ein Adjektiv sein sollte; παιδικός würde ja hier ebenso schlecht wie unser »kindisch» gepasst haben. Freilich wäre οἷοι τὰ παιδία eleganteres Griechisch gewesen, aber auch γίνεσθαι ὡς τὰ παιδία ist ein so einfacher und natürlicher Ausdruck, dass er auch im Griechischen nicht auffallend anmutet. Endlich ist das determinierte τὰ παιδία mit generellem Sinn normales Griechisch.

ber sind geschlachtet, und alles ist bereit; kommt zur Hochzeit!», während die Botschaft bei Lk ganz kurz formuliert ist: »Kommet, denn es ist jetzt bereit!»; JÜLICHER dürfte recht haben, wenn er hier in der Matthäusversion das Ursprüngliche sieht.[1] Für uns gewichtig ist indessen nur dies, dass die Diener den schon früher eingeladenen Gästen melden, dass die Mahlzeit jetzt bereit ist und dass sie deshalb jetzt kommen sollen. Wenn nun weiter geschildert wird, wie die eingeladenen Gäste die Botschaft der Diener vernachlässigten, so dürfte kein Zweifel darüber bestehen können, dass das Gleichnis, wenn es auf Jesus selbst zurückgeht, sich auf die Haltung derjenigen bezieht, die der Botschaft Jesu den Rücken kehrten; an die Verkündigung der früheren Propheten Israels ist hier nämlich nicht zu denken; auf sie würde die in dem Gleichnis geschilderte Situation: die Einladung ist schon längst ausgesandt worden – jetzt werden aber die Eingeladenen zu dem erst jetzt gedeckten Tisch gerufen, kaum passen.[2] Auch muss wohl bei dem im Gleichnis erwähnten Mahl an das geläufige Bild vom Festmahl im Reich Gottes gedacht sein (vgl. Mt 8,11 Par.; Mk 14,25 Parr.). Unter allen Umständen muss sich aber das Gleichnis auf die zu seiner Zeit aktuelle Situation beziehen. Wenn nun die Situation derjenigen, die sich der Botschaft Jesu gegenüber gleichgültig verhielten, unter dem Bild von Gästen, die schon längst zu einem Mahl eingeladen sind und die jetzt die Botschaft erhalten, dass dieses Mahl bereit ist und dass sie deshalb kommen sollen, geschildert wird, so kann dies nur so verstanden werden, dass die Botschaft Jesu die Einladung zur Teilnahme an dem jetzt herbeigekommenen Gottesreiche bedeutete.

Die Frage ist nun die, ob wir mit Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen haben, dass dieses Gleichnis auf Jesus selbst zurückgeht. Nach der geläufigen Auffassung sollte sich das Gleichnis auf die Haltung der führenden Kreise und der Musterfrommen in Israel beziehen; die Leute auf den Strassen und an den Zäunen, die an Stelle der der Einladung nicht folgenden Gäste eingeladen wurden (Mt 22,9f.; Lk 14,21.23), wären dann die Zöllner und Sünder.[3] Die in dem Gleichnis vorausgesetzte Situation würde dann völlig mit der aus den synoptischen Evangelien bekannten übereinstimmen. Es erscheint mir aber sehr fragwürdig, ob der Gegensatz zwischen solchen, die anfänglich eingeladen worden sind, und anderen,

---

[1] Die Gleichnisreden Jesu II S. 420.

[2] Die wiederholte Einladung Mt V. 3f. ist ja offenbar eine spätere Allegorisierung (vgl. JÜLICHER a.a.O. S. 420f.; KLOSTERMANN, Das Matthäusevangelium[2] S. 174; JEREMIAS a.a.O. S. 43).

[3] z.B. JÜLICHER a.a.O. S. 432; KLOSTERMANN a.a.O. S. 174; DODD, The Parables of the Kingdom S. 121; JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu S. 26.

die an ihrer Stelle eingeladen werden, da sie nicht kommen wollen, wirklich von dem Urheber des Gleichnisses als Bild verwendet worden wäre, wenn es sich darum handelte, den Gegensatz zwischen den Musterfrommen im Israel und den Zöllnern und Sündern in einem Gleichnis darzustellen; eingeladen zum Gottesreich waren ja alle Israeliten und somit auch die Zöllner und Sünder. Viel wahrscheinlicher erscheint es mir deshalb, dass bei den später Eingeladenen an die Heiden gedacht ist;[1] dann bietet das Logion in Mt 8,11 Par. eine schlagende Parallele zu unserem Gleichnis. Aber auch bei dieser Interpretation erscheint es mir wahrscheinlicher, dass das Gleichnis auf Jesus selbst zurückgeht, als dass es eine Schöpfung der Urgemeinde wäre. Erstens setzt ja das Gleichnis nicht das Skandalon des Kreuzes, wohl aber die Gleichgültigkeit gegen die Botschaft Jesu voraus, die nach beiden Versionen in dem Hängen des Herzens an irdischen Dingen ihren Grund hat (Mt 22,5; Lk 14,18—20); dies scheint eher auf die Situation während des Lebens Jesu als diejenige nach seinem Tode zu passen. Zweitens scheint die Predigt der Urgemeinde weit grösseren Erfolg gehabt zu haben als diejenige Jesu selbst. Endlich scheint das Gleichnis wegen Mt 22,8; Lk 14,24 bei dieser Interpretation nur als ein an die ungehorsamen Juden gerichtetes Drohwort oder möglicherweise als Belehrung an die Jünger über das künftige Schicksal Israels Sinn zu haben; als ein an die Juden gerichtetes Drohwort muss es aber vor der Entstehung der Heidenmission entstanden sein, denn sonst wäre die Drohung zu spät ausgesprochen; das in Lk 14,24 ausgesprochene Gericht wäre dann schon verwirklicht. Eine solche Drohung mit der Voraussage, dass das Gottesreich von den Juden genommen und den Heiden gegeben werden soll, dürfte aber eher Jesus als der Urgemeinde zuzutrauen sein.

4. Die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle.

Dass Jesus das Gottesreich als eine Gabe Gottes an solche, die von ganzem Herzen nach ihm verlangten, verkündigte, zeigen auch die beiden Gleichnisse vom Schatz und von der Perle; in beiden handelt es sich ja darum, dass ein Mensch etwas so Kostbares findet, dass er alles, was er schon besitzt, mit Freuden opfert, um sich in den Besitz dieses Einzigen zu setzen. Das aber, um dessentwillen man freudig alles andere opfert, kommt in erster Linie als ein Gut in Betracht, nach dem man mehr als nach irgendetwas anderem verlangt. Und wenn hier von Opfern an allem, was man besitzt, gesprochen wird, so kann dies offenbar kein

[1] Vgl. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus S. 221.

Bild für die Busse oder die radikalen sittlichen Forderungen der Bergpredigt sein. Dann kann aber das Gottesreich in diesen beiden Gleichnissen nur als eine Gabe gemeint sein, eine Gabe allerdings, die nur derjenige erhalten kann, der alles andere, was ihm wertvoll ist, opfert, und zwar deswegen, weil diese Gabe keine anderen Werte neben sich duldet.

5. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers (Mt 11,5f.; Lk 7,22f.).

Unmittelbarer als irgendeine der bisher besprochenen Stellen zeugen die beiden letzten Sätze in der Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers Mt 11,5f.; Lk 7,22f.: »Armen wird die Freudenbotschaft verkündigt. Und selig ist, wer an mir keinen Anstoss nimmt» davon, dass die Botschaft Jesu in erster Linie den Charakter einer Heilsbotschaft hatte. Da uns aber diese Stelle vor besonders grosse Probleme stellt, die zunächst für die Fragen nach der Auffassung Jesu von dem Verhältnis zwischen seiner Wirksamkeit und dem von ihm verkündigten Gottesreich sowie nach seinem messianischen Selbstbewusstsein bedeutungsvoll sind, wollen wir diese Stelle erst im Zusammenhang mit diesen Fragen behandeln.[1]

III. Die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3—12; Lk 6,20—23).

1. Die Urform der Seligpreisungen.

Die Stellen, die wir bisher besprochen haben, geben uns nur indirekte Zeugnisse über den Charakter der Botschaft Jesu: die einzige direkte Angabe über ihren Inhalt gab uns die redaktionelle Notiz in Mk 1,15; sie redete aber nur von der Nähe des Gottesreiches und im Anschluss daran von der Forderung der Busse. Indessen meine ich, dass die synoptische Überlieferung uns doch ein direktes Beispiel von der Heilsbotschaft Jesu aufbewahrt hat, aus dem wir über ihren Charakter Aufschlüsse erhalten können, nämlich die Seligpreisungen in der Bergpredigt.

Wie bekannt, sind uns diese Seligpreisungen in zwei verschiedenen Gestalten überliefert. Bei Mt wird Menschen mit gewissen Eigenschaften das Heil verheissen. Einige dieser Eigenschaften beziehen sich auf die geistige Lage dieser Menschen, wie Armut im Geist (V.3), Trauer (V.4) und Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (V.6); andere wiederum

[1] Siehe unten S. 187ff. 231ff.

stellen Tugenden dar, wie Sanftmut (V. 5), Barmherzigkeit (V. 7), Herzensreinheit (V. 8) und Friedensstiftung (V. 9). Man kann sagen, dass die zuletzt erwähnten Seligpreisungen den Charakter eines Tugendkataloges haben, der den Zuhörern angibt, welche Eigenschaften von ihnen gefordert werden, wenn sie des Gottesreiches teilhaftig werden wollen; eine Analogie zu diesen Seligpreisungen bietet deshalb Ps 1,1ff. Nur die beiden letzten Seligpreisungen beziehen sich auf eine äussere Lage, nämlich Verfolgung wegen Gerechtigkeit (V. 10) und wegen Jüngerschaft bei Jesus (V. 11f.). Einen ganz anderen Charakter haben die Seligpreisungen bei Lk; als das für die Menschen, die dort selig gepriesen werden, Auszeichnende werden weder geistige Zustände noch Tugenden, sondern Notlagen überhaupt, in denen sich die betreffenden Menschen befinden, angegeben. Ferner haben die Seligpreisungen bei Lk die Form der direkten Anrede in der zweiten Person an die Zuhörer; diese sind selbst die Armen, Hungernden und Weinenden, denen das Heil verheissen wird.

Es dürfte von den meisten Forschern in unserer Zeit anerkannt sein, dass die Lk-Version das Ursprüngliche hat, wenn es sich um die Angabe derjenigen Menschengruppen handelt, denen das Heil verheissen wird. Da es indessen immer noch Forscher gibt, die eine entgegengesetzte Auffassung vertreten,[1] wollen wir hier die Frage nach der Urform der Seligpreisungen noch einmal aufnehmen.

In der ersten Seligpreisung bei Mt werden diejenigen, denen das Himmelreich verheissen wird, als οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι charakterisiert. Es dürfte kein Zweifel darüber bestehen können, dass τῷ πνεύματι hier als ein Dativus limitationis zu verstehen ist und dass somit der ganze Ausdruck bedeutet: »arm in bezug auf den Geist». Alle Versuche, die Konstruktion anders zu verstehen — etwa als Dativus causae — führen nur zu sehr unnatürlichen und gezwungenen Gedankenverbindungen; so wenn z.B. Schlatter den Ausdruck so interpretiert: »die durch das arm sind, was ihr Geist hat und in sie hineinlegt. ...Jesus spricht von der inwendigen Not der Darbenden..., derer, die im Ringen um die Lebensmittel auch in ihrem inwendigen Leben verarmen und leiden.»[2] »Das sind die Armen um deswillen, was die Armut als Pein und Druck in ihr Inneres legt.»[3] Handelt es sich aber hier um Armut im gewöhnlichen Sinn,

---

[1] H. Huber, Die Bergpredigt. Eine exegetische Studie, Göttingen 1932, S. 16ff.; J. Resewski, Studia Theologica I. Edidit ordo theolog. univ. Latviensis, Riga 1935, S. 157—169; Th. Soiron, Die Bergpredigt Jesu, Freiburg i. Br. 1941, S. 142f.

[2] Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929, S. 133.

[3] a.a.O. S. 134. Andere, noch unmöglichere Erklärungen z.B. bei F. Nägelsbach, Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt (BFChrTh 20:5), Gütersloh 1916, S. 16: »die es ihrem Geiste zufolge sind, d.i. bewusst und willentlich Arme, Arme

so kann wohl das seelische Leiden, das die Armut verursacht, von der geistigen Haltung der von ihr betroffenen Menschen abhängen, dagegen nicht die Armut als solche; πτωχός bedeutet aber den Zustand des Armseins als solchen und nicht das seelische Leiden, das von der Armut verursacht wird. Handelt es sich aber bei dem τῷ πνεύματι um einen Dativus limitationis, so kann das Wort nicht etwa den göttlichen Geist oder das Geistige überhaupt bezeichnen, so dass zu übersetzen wäre: »arm auf dem geistigen Gebiet» — τῷ πνεύματι hat nämlich sonst nirgends im NT denselben Sinn wie πνευματικῶς[1] —, sondern τῷ πνεύματι muss hier offenbar ebenso wie in den analogen Ausdrücken ζέων τῷ πνεύματι (Apg 18,25; Röm 12,11) und καθαροὶ τῇ καρδίᾳ (Mt 5,8) den eigenen Geist der betreffenden Menschen bezeichnen:[2] zu übersetzen ist demnach: »arm im (in ihrem) Geiste». Nach der geläufigen Interpretation sind damit solche Menschen gemeint, die sich in ihrem Inneren arm und bedürftig fühlen, im Gegensatz zu solchen, die sich selbstzufrieden und selbstgenügsam fühlen, so wie etwa der Pharisäer in dem Gleichnis in Lk 18. Der Ausdruck wäre dann dem in V. 6 parallel, wenn dort von solchen gesprochen wird, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Indessen ist dabei zu beachten, dass gerade das, worauf es bei dieser Interpretation vor allem ankommt, nämlich dass der Betreffende selbst diese Armut seines Geistes fühlt, mit keinem Worte direkt angedeutet wird.[3] Der Ausdruck »arm im Geist» sagt nämlich an sich nur, dass in dem Inneren des betreffenden Menschen Armut und Not herrschen; ob er sich auch dieses seines Zustandes bewusst ist, darüber sagt der Ausdruck nichts. Freilich ist sich derjenige, der im gewöhnlichen Sinn arm ist, in der Regel auch dessen bewusst; innerer Armut braucht man sich dagegen nicht notwendig bewusst zu sein; das zeigt uns deutlich z.B. Apk 3,17.[4] Man kann auch nicht mit Zahn darauf hinweisen, dass πτωχός ursprünglich »den sich Bückenden, scheu sich Duckenden, den Bettler» bezeichnet;[5] πτωχός hatte nämlich zu der Zeit, mit der wir es hier zu tun haben, schon längst den uns geläufigen allgemeinen Sinn »arm» erhalten, ohne dass dabei etwas von dem ursprünglichen Sinn »Bettler» mitgeschleppt wurde. Entsprechend verhält es sich auch mit dem hebräischen עָנִי, das ursprünglich

in subjektivem Sinn. Der Jünger Jesu soll sich der Bettelarmut, die in Jesu Augen allen Menschen eignet, bewusst sein und die Rolle des Bettlers willentlich auf sich nehmen» oder J. Boehmer, JBL 45, 1926, S. 298ff.: »arm an Erkenntnis» (ähnlich auch Huber a.a.O. S. 19); πνεῦμα ist aber nicht = Erkenntnis.

[1] Vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 182 A.15.

[2] Vgl. Zahn a.a.O. S. 183.

[3] Vgl. R. Kabisch, ThStKr 1896 S. 202.

[4] Vgl. Kabisch a.a.O. S. 203.

[5] Zahn a.a.O. S. 181; vgl. J. Machioro, Journal of Religion 12, 1932, S. 47.

sowohl elend, hilfsbedürftig, sozial und rechtlich niedrigstehend als auch demütig bedeutete; in neutestamentlicher Zeit hat das Wort ebenso wie sein aramäisches Äquivalent עֲנָיָא denselben Sinn wie unser »arm».[1] Jedenfalls ist οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι kein klarer Ausdruck für das Bewusstsein der inneren Armut und des Bedürfnisses nach Heil.

Es ist auch völlig falsch, wenn man gemeint hat, hebräische Analogien zu dem Ausdruck οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι zu haben;[2] Ausdrücke wie נִכְאֵי־רוּחַ, »niedergeschlagen», »betrübt» (Jes 66,2), דַּכְּאֵי־רוּחַ, »die versagten Sinnes sind» (Ps 34,19), שְׁפַל־רוּחַ, »demütigen Geistes» (Jes 57,15; Spr 16,19; 29,23; Abot 4,4.10) bieten nämlich keine wirklichen Analogien zu οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι; in jenen Ausdrücken liegen nämlich aus dem körperlichen Leben geholte anschauliche metaphorische Ausdrücke für eine geistige Haltung oder für einen Zustand des Gefühlslebens vor, was aber nicht bei dem οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι der Fall ist.

Es scheint mir deshalb unwahrscheinlich zu sein, dass wir es in der Wendung οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι mit einer ursprünglichen Ausdrucksweise zu tun haben sollten. Nun hat aber Lk in 6,20 nur οἱ πτωχοί; es scheint schon nach dem hier Ausgeführten kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass Lk hier das Ursprüngliche hat, das bei Mt durch das hinzugefügte τῷ πνεύματι interpretiert worden ist. Dabei kann derjenige, der das τῷ πνεύματι hinzugefügt hat, kaum einen anderen Sinn in den Ausdruck hineingelegt haben als den oben erwähnten.

Dafür, dass der Lk-Text hier die Urform darstellt, spricht nun auch ein anderer Umstand: die bei Mt zunächst folgende Seligpreisung, die sich auf die Trauernden bezieht, hat keine dem τῷ πνεύματι entsprechende Näherbestimmung. Der Versuch, den Sinn des Wortes πενθοῦντες auf die Sorge um die eigene Sünde zu begrenzen[3], entbehrt jeglicher Stütze im Texte. Auch ist πενθεῖν stärker als λυπεῖσθαι und bezeichnet eine Sorge, die sich nach aussen kundgibt, wie z.B. die Trauer um einen Toten; nach Chrysostomus sind die πενθοῦντες οἱ μετ' ἐπιτάσεως λυπούμενοι. So wird das Wort oft mit κλαίειν verbunden (z.B. 2 Sam 19,1; Mark 16,10; Jak 4,9; Apk 18,15).[4] Nun könnte freilich die Formulierung dieser Seligpreisung bei Mt: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, eine Reminiszenz an Jes 61,2f. sein, wo davon gesprochen wird, wie Jahve alle Trauernden in Zion trösten wird und ihnen Freude statt Trauer schenken will; dort gilt die Trauer offenbar der Verödung Jerusalems zur Zeit des Exils, somit der

---

[1] Die Ausführungen Zahns a.a.O. S. 184ff. sind demnach zu berichtigen.

[2] Resewski a.a.O. S. 162; Soiron a.a.O. S. 142.

[3] So Chrysostomus; Soiron a.a.O. S. 155; K. Bornhäuser, Die Bergpredigt, Gütersloh 1923, S. 25.

[4] Trench-Werner, Synonyma des Neuen Testaments, Tübingen 1907, S. 151.

nationalen Not Israels. Dies könnte Anlass geben zur Vermutung, dass bei den Worten in Mt 5,4, wenn auch nicht an den Zustand Israels als Nation in dieser Welt, so doch an den Zustand, der jetzt in dieser Welt herrscht, im Gegensatz zu dem, der einst zur Zeit der Vollendung kommen wird, gedacht sei.[1] An sich liegt aber in den hier verwendeten Ausdrücken nichts, was den Zuhörern Anlass geben könnte, die Worte so aufzufassen; eine feste Verbindung zwischen diesen an sich ganz allgemein gehaltenen Worten und Jes 61,2f. dürfte kaum für ihr Bewusstsein existiert haben.[2]

Endlich ist zu beachten, dass der Hunger und der Durst, die nach der vierten Seligpreisung bei Mt (V. 6) für diejenigen, die von Jesus hier selig gepriesen werden, charakteristisch sind, bei Mt wegen des Objekts τὴν δικαιοσύνην einen geistigen Sinn haben, während es sich in der entsprechenden Seligpreisung in Lk 6,21 nur um Hungernde überhaupt handelt. Nun ist es eine weit verbreitete Auffassung, dass die Lk-Version der Seligpreisungen eine spätere ebjonitische Tendenz vertrete und zwar dieselbe, die ausser in den bei Lk unmittelbar auf die Seligpreisungen folgenden Weherufen (Lk 6,24ff.) auch in der Mahnung, alles zu verkaufen und als Almosen wegzugeben Lk 12,33 (vgl. 11,41), in dem Worte Lk 14,33 sowie endlich in dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Lk 16 zum Ausdruck kommt.[3] Dass aber Lk oder seine Vorgänger eine Urform der Seligpreisungen, die mit Mt 5,3.6 zusammenfiele, in so hohem Grade bewusst verändert hätten, dass sie alles entfernten, was auf einen religiös-ethischen Sinn der Charakteristik derjenigen, denen das Heil verheissen wurde, hindeutete, um diese Charakteristik sich jedenfalls zunächst auf rein materielle Not beziehen zu lassen, mutet höchst unwahrscheinlich an, während das Umgekehrte sich leicht verste-

---

[1] Vgl. Zahn a.a.O. S. 187; Klostermann a.a.O. S. 37; Bauer, Wörterbuch zum N.T. s.v.

[2] Anders scheint die Sache bei dem κλαίοντες in Lk 6,21 zu liegen, wenn das νῦν dort ursprünglich ist, insofern ein Weinen, das das Leben der betreffenden Menschen in diesem Zeitalter kennzeichnet, kaum nur durch rein äussere Dinge wie materielle Entbehrungen hervorgerufen sein kann. Die Ausführungen K. H. Rengstorfs ThWb III S. 722f., der in dem Weinen in seinem Gegensatz zum Lachen als »Ausdruck menschlicher Sicherheit gegenüber Gott» den »Ausdruck der Gewissheit, eben nicht autonom, sondern auf Gedeih und Verderb von Gott abhängig zu sein», sieht, bedeuten aber m.E. theologische Überinterpretation. Dass das Lachen mitunter als Ausdruck für Leichtsinn betrachtet wird, heisst selbstverständlich nicht, dass das Weinen immer als Gegensatz zu einem so aufgefassten Lachen gedacht sei. Lk 6,21 scheint dies aber schon aus dem Grunde nicht der Fall sein zu können, weil das Weinen hier zu dem Lachen in der Zukunft, das ja kein leichtsinniges sein kann, in Gegensatz gestellt wird.

[3] P. Feine, Jahrbücher für protestantische Theologie 1885 S. 15; Huber a.a.O. S. 19; Resewski a.a.O. S. 164ff.; Soiron a.a.O. S. 112f. 142f.

hen lässt. Hinzu kommt nun alles, was hier früher gegen die Ursprünglichkeit des τῷ πνεύματι in der ersten Seligpreisung herangezogen wurde. Die meisten modernen Forscher sind nun auch, wie gesagt, der Meinung, dass die Lk-Version in dieser Hinsicht die Urform darstellt. Nun unterscheidet sich aber Lk von Mt nicht nur in der Charakteristik derjenigen, die als selig gepriesen werden, sondern auch darin, dass diese bei Lk direkt angeredet werden; die Mehrzahl der Forscher, die in der ersteren Hinsicht in der Lk-Version das Ursprüngliche sehen, meinen dagegen, dass die dritte Person der Mt-Version die Urform vertrete und dass die Lk-Version in dieser Hinsicht die drei ersten Seligpreisungen, die sie mit Mt gemeinsam hat, nach der vierten, in der die um Jesu willen gehassten und geschmähten Jünger angeredet werden, umgebildet habe; als entscheidenden Grund führt man dabei den Umstand an, dass Makarismen sonst gewöhnlich in der dritten Person formuliert sind.[1] Ehe wir aber diese Frage aufnehmen, wollen wir zuerst diejenige, warum überhaupt das Heil in den Seligpreisungen der Bergpredigt gerade den Armen verheissen wird, behandeln.

2. Der Sinn von πτωχός in Lk 6,20.

Nach geläufiger Auffassung, und zwar auch bei denjenigen, die die Lk-Version für die ursprüngliche halten, handelt es sich hier nicht um Arme in dem uns geläufigen Sinn, sondern der Begriff »arm» habe im Judentum einen sublimierten religiösen Sinn erhalten; die Armen, die in Lk 6,20 selig gepriesen werden, seien deshalb »nicht die Leute, die kein Geld haben, sondern die Frommen, die sich in der Welt enttäuscht und unterdrückt fühlen,»[2] »die unterdrückten, der Hilfe Gottes bedürftigen Frommen.»[3] Dabei hat man teils darauf hingewiessen, dass das hebräische Wort עָנִי, dessen aramäisches Äquivalent עַנְיָא man dann hinter dem οἱ πτωχοί in Lk 6,20 vermutet hat, »an sich nicht so sehr den materiellen Mangel, wie die niedrige soziale Stellung, das Unterdrückt- und Enttäuschtsein von der Welt» meine,[4] teils und vor allem auf das

[1] Bultmann a.a.O. S. 114 A.3; Fr. Hauck in ThWb IV S. 370.

[2] Wellhausen, Das Evangelium Matthaei S. 14.

[3] Klostermann a.a.O. S. 34; vgl. ferner z.B. S. R. Driver. s.v. Poor in Hastings Dictionary of the Bible IV S. 19f.; A. H. McNeile, The Gospel according to St. Matthew, London 1915, S. 50; Dibelius, Der Brief des Jakobus (MK XV[7]), Göttingen 1921, S. 37—44; H. Marriott, The Sermon on the Mount, London 1925, S. 102; G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum (BWAuNT 3.F. 1), Stuttgart 1926, S. 54; Huber a.a.O. S. 19; T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, S. 47; vgl. Bultmann a.a.O. S. 133 Anm. 1; ders., Theologie des Neuen Testaments S. 39.

[4] Klostermann a.a.O. S. 34.

Bild, das uns die Psalmen sowie spätere jüdische Literatur von den Frommen als Armen geben.

Was zuerst den Sinn des Wortes עָנִי betrifft, so dürfte die Behauptung, dass das Wort an sich eine niedrige soziale Stellung bezeichne, nicht richtig sein.[1] Nach der Untersuchung von H. Birkeland hat עָנִי einen intransitiven Sinn und bezeichnet denselben Zustand wie das Verbum עָנָה, als dessen Grundbedeutung er angibt: »sich in einem Zustand von verminderter Fähigkeit, Kraft und Wert zu befinden»[2]; עָנִי bezeichnet deshalb »einen, der sich in einem Zustande von verminderter Fähigkeit, Kraft und Wert befindet. Die zutreffendste Übersetzung würde deshalb sein: *verkommen, armselig, elend* oder ähnlich.»[3] Dies kann dann Armut sowie verschiedene andere Arten von Not bezeichnen. Daneben kann aber das Wort im biblischen Hebräisch auch die Gesinnung bezeichnen, die einen Menschen, der sich der Gottheit gegenüber oder vielleicht auch sonst als עָנִי fühlt, auszeichnet, d.h. Demut.[4] Für unsere Frage entschei-

---

[1] Sie stützt sich offenbar auf Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen, Göttingen 1892, S. 67ff.; er geht von dem Sinn des arabischen عنا = »sich vor jemandem demütigen», »sich erniedrigen», »leiden» aus.

[2] ʿĀnî und ʿānāw in den Psalmen (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-akademi i Oslo 1932, II Historisk-filosofiske klasse, 2. Bind. No. 4), Oslo 1933, S. 7f.

[3] Birkeland a.a.O. S. 8; in den Nachträgen S. 111 (zu S. 83ff.) und in seiner Dissertation »Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur», Oslo 1933, S. 318ff. hebt indessen Birkeland auf Grund neuer Forschungen hervor, dass עָנִי ebenso wie das sinnverwandte אֶבְיוֹן oft den Sinn »hilflos», »gering» hat; der Zusammenhang zwischen diesem Sinn und dem von »arm» ist offensichtlich der, dass der Arme immer machtlos ist (vgl. Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 83. 263. 317f.).

[4] So z.B. Ps 18,28 (siehe hierzu Birkeland ʿĀnî und ʿānāw S. 9. 90), Zeph 3,12; Sach 9,9 (Birkeland a.a.O. S. 9). Vgl. ferner zu diesem Sinn von עָנִי Mowinckel, Psalmenstudien I, Kristiania 1921, S. 113.117; E. Sachsse in Sellin-Festschrift, Leipzig 1927, S. 109; A. Weiser, Die Psalmen[3] (Das Alte Testament Deutsch 14) I, Göttingen 1950, S. 55f. Nach dem letzteren soll das Wort in dieser Verwendung die »demütige Beugung unter Jahwes Majestät und Forderung in äusserer und innerer Haltung der Anbetung und des Bekenntnisses» bezeichnen. Sachsse verweist auf eine altsemitische Königsinschrift, die sog. ZKR-Inschrift, wo ein König Ḥamat von sich sagt: אש ענה אנה; Sachsse vermutet, dass dies einem hebräischen אִישׁ עָנִי אֲנִי entspreche (diese Vermutung hat indessen schon Nöldeke, Zeitschrift für Assyriologie 21, 1908, S. 381 ausgesprochen). Da im folgenden davon gesprochen wird, wie der Gott Baal-Schamajn sich an seine Seite stellte und ihn zum König machte, schliesst Sachsse daraus, dass עָנִי hier unserem »fromm» entspreche; diese Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» versucht er auf folgende Weise zu erklären: »Wir müssen bedenken, es ist gemeinsemitische, uralte Auffassung, in Gott den Baal, den Melech, also den Herrn, den Despoten zu sehen. Der übermässigen Macht der Gottheit gegenüber kann der Mensch nur eins tun, sich seiner

dend ist aber, dass das Wort, wie schon hervorgehoben wurde, in spätjüdischer und neutestamentlicher Zeit ebenso wie seine aramäischen Äquivalente durchgehend denselben Sinn wie unser »arm», »elend» hat.

a. עָנִי *und* עָנָו *in den Psalmen.*

α. Der Sinn von עָנִי in den Psalmen.

Nun hat man indessen geltend machen wollen, dass der Begriff »arm» schon im AT eine feste Verbindung mit dem Begriffe »gerecht», »fromm» eingegangen sei; die Ursache hierzu sollte die sein, dass schon seit der Königszeit, besonders aber seit dem Exil, die wirtschaftlich schlechter Gestellten zum Unterschied von der verweltlichten Oberschicht in religiöser Hinsicht die Führenden waren. Als Belege für diese behauptete Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht» hat man, wie schon erwähnt wurde, vor allem auf die Psalmen verwiesen, wo man gemeint hat feststellen zu können, dass die »Armen» und die »Gottlosen» einander als zwei Parteien gegenüber gestanden haben, wobei die letzteren mit den reichen Machthabern zusammenfielen; so vor allem A. Rahlfs[1], R. Kittel[2], A. Causse[3] und etwas modifiziert H. Gunkel[4]. Von diesen ist Kittel so weit gegangen, dass er meinte, die Begriffe »arm» und »fromm» seien sogar synonym geworden.

Was das zuletzt Erwähnte betrifft, so ist es offensichtlich und dürfte heutzutage, wenigstens unter den Alttestamentlern, allgemein anerkannt sein, dass das Wort עָנִי wenigstens in den meisten Fällen eine wirkliche Notlage bezeichnet.[5] Wenn es z.B. Ps 88,16 heisst:

»עָנִי bin ich und sterbend von Jugend an,
ich muss deine Schrecknisse ertragen»,

so muss selbst Kittel zugeben, dass עָנִי hier eine tatsächliche Notlage

---

Ohnmacht bewusst zu sein. Von hier aus betrachtet muss es Ehrentitel sein, ein Sklave seines Gottes zu sein» (a.a.O. S. 109). עָנִי sollte dann in diesem Zusammenhang soviel wie »sich vor Gott gering und ohnmächtig fühlend» bedeuten. Indessen scheint diese Interpretation zur Voraussetzung zu haben, dass עָנִי schon an sich den Sinn »sich gering fühlend», d.h. »demütig» hatte. Einfacher erscheint mir deshalb die Annahme, die Verbindung zwischen der Bedeutung »arm» und derjenigen von »demütig» sei die, dass Demut die Gesinnung ist, die einen Armen oder Geringen auszeichnet.

[1] עָנִי und עָנָו in den Psalmen, Göttingen 1892.

[2] Die Psalmen (in Sellins Kommentar zum AT), Leipzig 1914.

[3] Les »Pauvres» d'Israël (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses 3), Paris 1922.

[4] Die Psalmen (in Nowacks Kommentar zum AT), Göttingen 1926.

[5] So auch schon Rahlfs a.a.O. S. 73—77.

bezeichnet.[1] Ähnliche Fälle bieten z.B. Ps 69,30: וַאֲנִי עָנִי וְכוֹאֵב »Ich bin עָנִי und geplagt»,[2] 25,16: כִּי־יָחִיד וְעָנִי אָנִי, »denn ich bin einsam und עָנִי»,[3] sowie 109,16, wo עָנִי mit נִכְאֵה לֵבָב, »mit betrübtem Herzen» parallel steht[4] (vgl. ferner Ps 22,25;[5] 34,7;[6] 70,6;[7] 102,1;[8] 109,22[9] sowie 10,12 in Verbindung mit V. 14).[10] Aber auch an Stellen, wo עָנִי mit Wörtern, die »gerecht», »fromm» bedeuten oder damit synonyme Begriffe bezeichnen, parallel steht, ist es nicht anders. Wenn es z.B. Ps 9,13 heisst, dass Jahve nicht »das Schreien der עֲנִיִּים (Qerē: Ketīḇ hat עֲנָיִים)» vergessen hat oder in V. 19:

»Denn nicht für immer wird der אֶבְיוֹן vergessen,
die Hoffnung der עֲנִיִּים (Qerē) wird nicht für ewig vernichtet»,

so ist es das Natürlichste, עֲנִיִּים in beiden Fällen als einen Ausdruck für eine wirkliche Notlage zu verstehen, aus der diejenigen, die hier als Gott anrufend gedacht sind, befreit werden wollen. Wenn nun dieselben in V. 11 als »die deinen Namen kennen» und »die dich suchen» bezeichnet werden, so ändert dies in keiner Weise den Sinn des עֲנִיִּים in V. 13, sondern bedeutet nur, dass diejenigen, die in den Klagepsalmen um Rettung aus ihrer Not bitten und in den Dankpsalmen für solche Rettung danken, ebenso wie alle, die in den Psalmen reden, selbstverständlich selbst fromm sind und den Namen Jahves kennen und ihn suchen:[11] sie sind ja auch im Verhältnis zu den Gewalttätern, den רְשָׁעִים, die sie bedrücken, tatsächlich selbst צַדִּיקִים, »gerecht».[12] Und wenn es Ps 86,1f. heisst:

»Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
denn ich bin עָנִי und אֶבְיוֹן.
Behüte meine Seele, denn ich bin fromm.
Hilf deinem Knechte, der auf dich vertraut»,

so kann das כִּי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי sich nur auf die aktuelle Notlage des Beters beziehen: dagegen ist das כִּי־חָסִיד אָנִי in V. 2, wie Mowinckel und Birkeland hervorheben, »eine Begründung, die auf einer ganz anderen Ebene liegt als 1b; diese appelliert an das Mitleid der Gottheit, während jene darauf hinweist, dass der Betende im richtigen Verhältnis zu Jahwä steht und so in gewissem Sinne Anspruch auf Gebetserhörung hat.»[13]

Nun hat man indessen, wie oben erwähnt wurde, in diesen »Armen»,

---

[1] a.a.O. S. 318; vgl. Birkeland, ʿĀnî und ʿānāw S. 34.
[2] Vgl. Birkeland a.a.O. S. 53f.; Rahlfs a.a.O. S. 76.
[3] Birkeland a.a.O. S. 60.
[4] Birkeland a.a.O. S. 76.
[5] Birkeland a.a.O. S. 43.
[6] Birkeland a.a.O. S. 68f.
[7] Birkeland a.a.O. S. 72.
[8] Birkeland a.a.O. S. 50f.
[9] Birkeland a.a.O. S. 75.
[10] Birkeland a.a.O. S. 79.
[11] Mowinckel, a.a.O. S. 115 oben.
[12] Mowinckel a.a.O. S. 116.
[13] Birkeland a.a.O. S. 66 unter Hinweis auf Mowinckel a.a.O. S. 114 Anm. 1.

die in den Psalmen reden und von denen die Psalmen reden, die sozial Niedriggestellten sehen wollen, die gleichzeitig die Träger der religiösen Tradition seit den vorexilischen Gerichtspropheten waren, während die »Gottlosen», über deren Verfolgung und Gewalttätigkeit die Psalmendichter klagen, die herrschende Oberschicht darstellen sollten; dabei sollten diese beiden Gruppen von Menschen als zwei Parteien einander gegenüberstehen. Indessen scheint mir Birkeland ebenfalls aufgewiesen zu haben, dass diese Auffassung nicht stichhaltig ist. So klagt der Psalmist Ps 22,7f. darüber, dass er von allen Leuten verachtet ist; alle, die ihn sehen, verlachen ihn (V. 8): man kann mit Birkeland fragen: wo stecken hier die anderen Frommen?[1] Ganz ebenso verhält es sich auch in Ps 102,7f.;[2] 69,9.[3] Anderseits redet der Psalmist Ps 35,13f. davon, dass er einst Teilnahme für seine jetzigen Feinde zeigte, als sie krank waren (vgl. 109,4f.); dann können aber beide kaum verschiedenen Gruppen innerhalb des Volkes zugehört haben.[4]

Auch in Ps 140 haben wir keinerlei Anlass, an eine besondere Gruppe von frommen Armen zu denken. Der Psalm ist entweder ein Klagepsalm eines Einzelnen, der um Schutz gegen Feinde bittet, die ihn durch hinterlistige Nachstellungen und Verleumdungen verfolgen oder — so Birkeland[5] und Mowinckel[6] — ein nationales Klagelied, in dem ein König oder ein Heerführer spricht; die Feinde des Beters sind dann äussere Feinde. Zum Schluss sagt der Dichter V. 13f.

»Ich weiss, dass Jahve führt
des Elenden Sache, der Armen Recht.
Ja, die Gerechten werden deinem Namen danken,
die Rechtschaffenen vor deinem Antlitze wohnen.»

---

[1] a.a.O. S. 42. [2] Birkeland a.a.O. S. 50. [3] Birkeland a.a.O. S. 53.

[4] Birkeland a.a.O. S. 82. 85. Ich will hier nicht auf die Frage eingehen, ob mehrere der Klagepsalmen, in denen ein Ich redet, wie Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, und Mowinckel, Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen, Oslo 1951, S. 227—248 (vgl. S. 86f. 267) meinen, nationale Psalmen sind, in denen der König als Vertreter des Volkes redet. In diesem Falle wären die עֲנִיִּים und die עֲנָיִים in diesen Psalmen Israel im Gegensatz zu den Heiden, unter deren Druck Israel leidet. Der Sinn der beiden Wörter wird aber dadurch nur insofern berührt, als die traditionelle Auffassung von den עֲנִיִּים und den עֲנָיִים als den frommen Israeliten im Gegensatz zu den herrschenden Klassen innerhalb des eigenen Volkes dann in diesen Fällen völlig ausgeschlossen würde (vgl. Birkeland a.a.O. S. 24. 49f. 211. 317—320; Mowinckel a.a.O. S. 349. 354). Zur ganzen Frage vgl. auch Mowinckel, Norsk teologisk tidsskrift 35, 1934, S. 1—39.

[5] Die Feinde des Individuums S. 228—230.

[6] Offersang og sangoffer S. 221 unten f.

Wie Birkeland richtig hervorhebt, ist »es die Art..., die mit עָנִי und אֶבְיוֹן V. 13 gemeint ist. Darum ist es auch ziemlich gleichgültig, ob hier die Einzahl oder die Mehrzahl gebraucht wird. Die Rettung der Art ist identisch mit der Rettung des Einzelnen, denn der Einzelne ist die Art.»[1] Wir haben es somit hier mit einem allgemeinen Grundsatz zu tun, aus dem der Dichter die Gewissheit seiner eigenen Rettung ableitet (vgl. Ps 10,17; 146,7; 147,6). V. 14 gibt dann entweder die Folge seiner Errettung an: die Gerechten — d.h. die gottesdienstfeiernde Gemeinde im Tempel — werden Jahve für seine Wohltat gegen den Dichter und andere Notleidenden preisen,[2] oder — was mich wegen des folgenden: »die Rechtschaffenen werden vor deinem Antlitze wohnen» wahrscheinlicher anmutet — der Gedanke ist der, dass den Gerechten immer geholfen wird und dass deshalb alle ihre Not damit endet, dass sie Jahve preisen und »vor seinem Antlitz wohnen» werden. »Dass aber der betende Geringe fromm ist, ist selbstverständlich hier wie sonst vorausgesetzt.»[3]

---

[1] ʿĀnî und ʿānāw S. 87.

[2] Siehe hierzu unten S. 55f.

[3] Birkeland a.a.O. S. 88. Auch Ps 30,5, wo der Dichter nach der Erwähnung seiner eigenen Rettung »die Frommen» (חֲסִידָיו) Jahves ermahnt, ihm zu danken, oder 40,17 (=70,5), wo es im Hinblick auf die Erhörung der Klage des Dichters heisst:

»Jauchzen und sich freuen sollen über dich
alle, die dich suchen.
Es sollen immerdar sagen: 'Jahve ist gross',
die nach deinem Heil verlangen,»

haben wir nicht an eine Partei der Frommen zu denken; das Richtige hat offenbar Weiser zu Ps 30,5: »Es entspricht durchaus dem Wesen des alttestamentlichen Bundes, dass die persönliche Gotteserfahrung des Einzelnen nicht ihm allein gehört, sondern zugleich die Gemeinde mit angeht. Was der Einzelne von Gott erfährt, erfahren die Anderen mit»... Vielleicht ist es aber etwas zuviel Idealisierung, wenn er fortfährt: »es geht dem Glauben letztlich immer um Gottes Sache und nicht um die des Menschen. Dass Gottes Wesen und Walten nicht im Verborgenen bleibe, sondern — auch den Anderen — offenbar werde, liegt darum im unmittelbaren Interesse des Glaubens selbst. Zeuge Gottes zu sein, ist die Aufgabe jedes Frommen» (a.a.O. S. 172); man möchte hier eher vermuten, dass Birkeland das Richtige hat, wenn er meint, dass die künftige Lobpreisung Jahves als ein Motiv der Gebetserhörung gemeint sei (a a.O. S. 73f.). Jedenfalls liegt es nahe, bei den »Frommen», »denen, die Jahve suchen», an die Kultgemeinde im Tempel zu denken, die sich an der Danksagung des Dichters nach seiner Rettung beteiligt (vgl. V. 4.10f. und dazu Mowinckel, Psalmenstudien VI S. 11f.); nur um einen kleinen Kreis um den Dichter kann es sich wegen des כָּל־יְבַקְשֶׁיךָ in V. 17a offenbar nicht handeln (vgl. Weiser I S. 217. 220, der von »der Bundesgemeinde,» »der Kultgemeinde» spricht). Wenn Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 300f., und Mowinckel, Offersang og sangoffer S. 234, darin recht haben, dass sie in V. 12—18 den Klagepsalm eines Königs sehen, wären die in V. 17 erwähnten Frommen Israel.

Ps 74,19 wird die Gemeinde Israels (vgl. V. 1f.) als עֲנִיֶּיךָ, »deine (d.h. Gottes) Elenden» bezeichnet. KITTEL vermutet, dass damit »der fromme Kern, nicht das Gesamtvolk» gemeint sei.[1] Indessen handelt es sich hier um die Israeliten im Gegensatz zu den Heiden (V. 18f.) zu einer Zeit, wo Heiden den Tempel verwüstet hatten; von innerisraelitischen Gegensätzen vernehmen wir dabei nichts.[2] Vgl. ferner 68,11. Auf ähnliche Weise verhält es sich nun offenbar auch an einer Stelle wie Jes 14,30ff., wenn dort V. 30 die דַּלִּים und אֶבְיוֹנִים den Philistern gegenübergestellt werden und in V.32 von den עֲנִיֵּי עַמּוֹ geredet wird, die in Zion ihre Zuflucht haben.

Nun will indessen A. KUSCHKE[3] unter Hinweis auf MOWINCKEL geltend machen, dass der עָנִי in den Psalmen immer ein Mensch sei, der durch das Vorgehen der Gewalttäter, der רְשָׁעִים, gegen ihn in den durch das Wort עָנִי bezeichneten Zustand »von verminderter Kraft, Fähigkeit und Wert»[4] versetzt worden sei, sei es durch Bedrückung seitens der reichen Oberklasse, sei es durch Krankheit, die nach ihm im Anschluss an MOWINCKEL als eine Wirkung der als Zauberer vorgestellten Feinde gedacht sei.[5] Dabei enthalte der Begriff עָנִי, meint er ferner, ebenfalls im Anschluss an MOWINCKEL, einen Rechtsanspruch, nämlich »den selbstverständlichen Anspruch aller Bundesglieder auf den ihnen zustehenden Anteil am Erbland.»[6] »Dieser Charakter des Wortes עָנִי führt uns zu der Annahme, dass es nur von denjenigen gebraucht wurde, die diesen Rechtsanspruch bejahten, d.h. die festhielten an dem Gedanken der durch Jahves Heilswillen getragenen Volksgemeinschaft und der Rettung der עֲנִיִּים gewiss waren.»[6]

Einen ganz anderen Typus von sozialethischer Anschauung meint er in der Weisheitsliteratur, und zwar vor allem in den Proverbia, zu finden. Dort werden überwiegend andere Worte für »Armut» als עָנִי verwendet, nämlich רוּשׁ und seine Derivate sowie חָסֵר. »Am besten wird die Betrachtungsweise, die sich an den Terminus רוּשׁ knüpft, wohl beleuchtet durch die Tatsache, dass im Zusammenhang mit diesem niemals Auspressung und Gewalttat als Ursache der Armut genannt wird. Wenn man dem Woher der Armut überhaupt auf den Grund geht, dann stellt man sie — ausgenommen sind Prov 19,1: 28,6: 19,22 — als selbstverschuldetes Übel, als Folge von Faulheit, Genußsucht oder Leichtsinn hin. Aus solchen

---

[1] a.a.O. 3—4. Aufl. S. 252.
[2] Vgl. BIRKELAND ʿĀnî und ʿānāw S. 95.
[3] ZAW N.F. 16, 1939, S. 31—57.
[4] BIRKELAND a.a.O. S. 8.
[5] ZAW 1939 S. 49f.
[6] a.a.O. S. 50.

Stellen — und es sind nicht wenige — spricht etwas Wegwerfendes und Verächtliches in bezug auf den Armen: Prov. 6,6ff.; 10,4; 13,18; 20,13; 23,21; 24,30ff.; 28,19.»[1] »Indem die Leute dieser Denkungsart andererseits die genuin-israelitischen Termini אֶבְיוֹן, עָנִי und דַּל mieden, weil in ihnen bereits eine soziale Verpflichtung zum Ausdruck kam, verrieten sie ihren Abstand von der ursprünglichen israelitischen Wesensart, ihre von allen alten religiösen und sozialen Bindungen gelöste, selbstsüchtige Einstellung.»[2] In diesen Leuten meint nun Kuschke die רְשָׁעִים der Psalmen wiederzufinden[3]: in ihnen »können wir die Schicht der satten, selbstgerechten Bürger wiedererkennen, deren religiöse Vorstellungen meist beherrscht waren von einem rationalen Vergeltungsschema, das sie 'zur Sanktionierung der bestehenden Besitzverhältnisse und der Gruppierung der Menschen in Arme und Reiche, zur Rechtfertigung ihres geizigen Verhaltens[4] gern und oft in Anspruch nahmen.[5]» »Gegenüber dem Druck der *rᵉšā'īm* gründeten die *'anijjīm* ihre Hoffnung auf den Glauben an die Allmacht Jahwes und seine vergeltende Gerechtigkeit. Im ausschliesslichen Gebrauch der Wörter עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל für 'arm' gaben sie der unbedingten Anerkennung Jahwes als des einzigen Herrn Israels und ihrem Anspruch auf Teilnahme an den Segnungen seiner Verheissung Ausdruck. Sie fühlten sich als das wahre Israel. Und in ihnen war, wenn auch teils in Gesetzlichkeit erstarrt, der Geist Moses und der dtn.sche Gedanke des Gottesvolkes, 'einer grossen, jahwegläubigen Bruderschaft auf gemeinsamem Erbland'[6] noch lebendig.»[7] Wir haben es dann hier freilich nicht mit zwei Parteien zu tun, »die sich gegenseitig Klassenkämpfe geliefert hätten», sondern »in dem עָנִי und רָשָׁע treten sich — wir bedienen uns der Bezeichnungen Birkelands — zwei 'Arten' oder 'Typen' entgegen, die sich sowohl in ihrem äusseren Gehabe wie in ihrer sozialen und religiösen Gesinnung weithin wesensfremd sind. In diesem Gegensatz schwingt die alte Spannung 'Kanaan' — 'Israel' noch deutlich mit.»[8]

Gegen diese Auffassung ist nun zuerst zu bemerken, dass jedenfalls nach den Ausführungen Birkelands in עָנִי an sich nichts von dem Gedanken einer Bedrückung durch Gewalttätigkeit liegt, sondern das Wort

---

[1] a.a.O. S. 45.

[2] a.a.O. S. 47.

[3] a.a.O. S. 53f. 56.

[4] Nach H. Bruppacher, Die Beurteilung der Armut im Alten Testament, Zürich 1924, S. 97 (die Arbeit war mir leider nicht zugänglich).

[5] Kuschke a.a.O. S. 56.

[6] G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium S. 43.

[7] Kuschke a.a.O. S. 56.

[8] Kuschke a.a.O. S. 57.

ganz einfach eine aktuelle Notlage oder Hilflosigkeit[1] bezeichnet.[2] Wie es sich nun aber auch mit der Grundbedeutung des Wortes verhalte, so gibt uns sein Gebrauch ausserhalb der Psalmen (z.B. Ex 22,24; Lev 19,10; 23,22; Dt 15,17; 24,12.14.15; Jes 51,21) genügenden Aufschluss darüber, dass es zu der Zeit, aus der die Psalmen stammen, schon längst den allgemeinen Sinn »arm», »elend» hatte, ohne dass der damit bezeichnete Zustand auf Kränkungen durch Gewalttäter zurückzugehen brauchte. Hinzu kommt, dass die These von Mowinckel, die »Feinde» der Psalmen seien Zauberer, sehr umstritten ist.[3] Aber auch, wenn sie richtig wäre, würde dies in denjenigen Psalmen, wo das Leiden offenbar in Krankheit besteht, auf den Sinn von עָנִי nicht einwirken: nicht die von Mowinckel vermuteten Beschwörungen der Zauberer, sondern die Krankheit allein wird in diesen Psalmen als Ursache des Elends des Betenden erwähnt[4] (siehe besonders Ps 69,27ff., wo Jahve selbst als der Urheber der Plage des Dichters erwähnt wird[5]); an Verletzung des Rechtsanspruchs des Leidenden durch die רְשָׁעִים scheint somit hier nicht gedacht zu sein. Eine andere Sache ist es aber, wie schon erwähnt wurde, dass die betenden עֲנִיִּים der Psalmen selbst fromme Jahveverehrer waren, die von ihm Rettung aus ihrer Not erhofften; dies liegt aber nicht in dem Begriff עָנִי an sich. »So konnte es schon auf rein stilistischem Wege dazu kommen, dass 'bedrückt' und 'fromm' in den Klagepsalmen in gewissen Verbindungen Wechselbegriffe wurden; für den Sprachgebrauch des wirklichen Lebens beweist das eigentlich nichts.»[6]

Ebenso wenig stichhaltig ist das andere Glied der Konstruktion Kuschkes, nämlich die Identifizierung der uns in der Weisheitsliteratur begegnenden Beurteilung der Armut mit der Mentalität der רְשָׁעִים der Psalmen. Selbstverständlich muss Kuschke gestehen, dass auch in der Weisheitsliteratur die Wörter עָנִי, דַּל und אֶבְיוֹן verwendet werden, und zwar dort, »wo eine religiös begründete innere Anteilnahme am Geschick der Armen bekundet werden soll (Prov 14,31; 15,15; 19,4.17) und zu gerechter, brüderlicher Tat an denselben aufgerufen wird» (16,19; 22,22; 31,9.20).[7] Dass aber in der Weisheitsliteratur Wörter, die die Armut als

[1] Vgl. oben S. 46 Anm. 3.

[2] Birkeland a.a.O. S. 8.

[3] Siehe z.B. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, S. 200ff. 270; Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933, S. 17f.

[4] Vgl. Gunkel a.a.O. S. 203.

[5] Vgl. Gunkel a.a.O. S. 204.

[6] Mowinckel, Psalmenstudien VI, 1924, S. 62.

[7] Kuschke a.a.O. S. 53; die Stellen sind indessen noch zahlreicher (z.B. 21,13; 22,16; 28,3.8.11; 29,7; 30,14).

einen rein ökonomischen Mangel bezeichnen, vorwiegen und die Armut dabei als etwas Schlimmes und als eine Folge von Faulheit, Genußsucht oder Leichtsinn dargestellt wird, hängt offenbar damit zusammen, dass wir es hier mit Regeln der Lebensweisheit zu tun haben, die den Weg zu einem glücklichen Leben zeigen bzw. vor dessen Gegensatz warnen wollen, während dagegen in den Klagepsalmen der mit dem Wort עָנִי bezeichnete Zustand, der übrigens da vergleichsweise selten in Armut in ökonomischem Sinn zu bestehen scheint,[1] in erster Linie als ein Notzustand in Betracht kommt, um dessentwillen man sich an Gott mit der Bitte um Hilfe wendet. Kuschke hat m.a.W. übersehen, dass wir es hier mit zwei ganz verschiedenen Literaturgattungen zu tun haben und dass der von ihm hervorgehobene, aber, wie wir eben gesehen haben, erheblich übertriebene Unterschied zwischen der Weisheitsliteratur und den Psalmen aus diesem Umstand seine Erklärung erhält.

Nun gibt es indessen wirklich einige Psalmen, in denen uns der Gegensatz zwischen armen Frommen und reichen gottlosen Machthabern tatsächlich begegnet. Zu ihnen gehört Ps 12, wo der Dichter darüber klagt, dass »die Frommen dahin sind und die Treue unter den Menschenkindern geschwunden ist. Sie reden Lüge einer zum anderen; glatte Worte mit falschem Herzen reden sie» (v.2f.). In dieser Lage tröstet den Dichter ein göttliches Orakel, das verkündigt, dass Jahve zur Hilfe aufstehen wird »ob der Gewalt an den עֲנִיִּים, dem Schreien der אֶבְיוֹנִים» (V.6). Hier scheinen somit die עֲנִיִּים, zu denen der Dichter offenbar sich selbst rechnet, und die herrschenden Klassen, die als Frevler geschildert werden, einander gegenüberzustehen. Dabei ist aber zu beachten, dass die עֲנִיִּים und אֶבְיוֹנִים auch hier zunächst als aktuell Notleidende und Hilflose, die unter der Bedrückung der herrschenden Klassen seufzen, und nicht unmittelbar als Fromme in Betracht kommen, wenn sie selbstverständlich auch das letztere sind, da sie sich in ihrer Not an Jahve wenden. Wenn sie aber dabei den frevlerischen Machthabern als eine einzige Gruppe von Bedrückten gegenüberstehen, so haben wir es hier offenbar mit einer ähnlichen Situation wie etwa in Am 5,11—13 zu tun, einer Situation, die sich wohl oft in der Geschichte Israels wiederholt hat, die aber nicht als für die Beurteilung der עֲנִיִּים in den Psalmen oder im Judentum überhaupt als massgebend betrachtet werden darf.[2]

---

[1] Vgl. Mowinckel VI, S. 61.

[2] Anders allerdings liegt die Sache, wenn die in V. 3ff. geschilderten Menschen, wie Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 57—59, und Mowinckel, Offersang og sangoffer S. 222, meinen, nationale Feinde sind. Jedenfalls ist zu beachten, dass die in V. 3ff. geschilderten Menschen als Lügner und als solche, die »Grosses reden» und durch »ihre Zunge stark sind», aber nicht direkt als reiche Volksbedrücker

β. Die עֲנָוִים in Ps 22,27; 34,3; 69,33.

Nun wird aber in den Psalmen neben עָנִי das damit stamm- und sinnverwandte Wort עָנָו auf eine ähnliche Weise wie עָנִי verwendet; indessen kommt es zum Unterschied vom letzteren in den Psalmen nur im Pluralis vor. Das Wort hat ja, wie bekannt, den Sinn »demütig», »sanftmütig», einen Sinn, den, wie oben erwähnt wurde, mitunter auch עָנִי hat. Nach Birkeland ist es indessen aus linguistischen Gründen wahrscheinlich, dass עָנָו kein ursprünglich hebräisches Wort ist und dass die Differenzierung zwischen עָנִי und עָנָו erst in dem unter dem Einfluss des Aramäischen ausgestalteten Neuhebräischen entstanden ist, in dem עָנִי ebenso wie sein aramäisches Äquivalent עַנְיָא niemals die Bedeutung »demütig» hat, sondern nur »arm», »elend» bedeuten kann.[1] Auch zeigt der Kontext an mehreren Stellen, wo עָנָו in den Psalmen und bei den Propheten vorkommt, dass das Wort denselben Sinn haben muss, wie עָנִי an den bisher hier besprochenen Stellen hat; so z.B. Ps 10,17, wo עֲנָוִים offenbar mit dem »Verwaisten und Bedrückten» in V. 18 parallel steht[2] (vgl. ferner Jes 11,4; 29,19; 32,7; Am 2,7; 8,4).

Nun könnte es indessen scheinen, als ob die עֲנָוִים in Ps 22,27; 34,3 und 69,33 als eine Gruppe hervortreten, zu der der Psalmist selbst gehörte und die mit den Gerechten, den Frommen identisch wäre. An der letzterwähnten Stelle heisst es:

> »Schaut es, ihr עֲנָוִים, und freut euch,
> die ihr Jahve suchet, euer Herz lebe!»[3]

Hier, hat man gemeint, seien die Gesinnungsgenossen des Dichters gemeint.[4] Somit sagt Gunkel zu der ähnlich lautenden Stelle Ps 22,27: »Es sind kleine Kreise gemeint, in denen man einander kennt, miteinander leidet und miteinander triumphiert, in denen der Psalmist eben als Dichter eine besondere Rolle gespielt haben wird.»[5] Indessen ist zu beachten, dass in V. 24 »der ganze Same Jakobs» ermahnt wird, Jahve wegen der Rettung des Dichters zu ehren.[6] Offenbar handelt es sich nach dem Zusammenhang in V. 26f. um das Darbringen eines Gelübdeopfers im Tempel nach geschehener Rettung; dort wird der Dichter seinen Dank-

---

geschildert werden (vgl. H. Schmidt, Die Psalmen [Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe 15], Tübingen 1934, S. 21).

[1] ʿĀnî und ʿānāw S. 16—20.

[2] Birkeland a.a.O. S. 79 (vgl. S. 23).

[3] Nach der Lesung von Gunkel, Birkeland u.a.

[4] So etwa Kittel[3—4] S. 235; Gunkel zu Ps. 22,27 a.a.O. S. 93.

[5] a.a.O. S. 93.

[6] Vgl. Birkeland a.a.O. S. 46.

psalm singen (V. 23.26); dann werden die anderen, die dort anwesend sind, an seiner Danksagung teilnehmen. Es liegt nun nahe, Ps 69,33 entsprechend zu verstehen: wenn der Dichter dereinst im Tempel nach geschehener Gebetserhörung Gott dafür preisen wird, werden die עֲנָוִים davon erfahren. Wenn es nun dabei heisst, dass sie sich freuen werden, wenn sie von der Rettung des Dichters erfahren, liegt es nahe, mit Mowinckel[1] und Birkeland[2] zu vermuten, dass diese ihre Freude darin ihren Grund habe, dass sie selbst notleidend sind und deshalb aus der Rettung des Dichters die Gewissheit holen, dass auch ihnen in ihrer Not geholfen werden wird (vgl. Ps 40,4[3]). An einen besonderen Kreis dabei zu denken, haben wir keinen Anlass; nur sind selbstverständlich alle, die an der Danksagung des Dichters im Tempel teilnehmen werden, als fromm gedacht, ebenso wie der Dichter selbst es ist. Birkeland bemerkt hierzu: »Für die armen Leidenden muss die Botschaft von der Hilfe eines, der in der gleichen Lage gewesen war, ungleich viel mehr freudebringend und bedeutungsvoll gewesen sein, als für die Frommen im allgemeinen das Wissen davon, dass einer von derselben Partei in dem einen oder anderen Anliegen erhört wurde, selbst wenn es ein aktuelles Leiden gewesen wäre.»[4] »Die Voraussetzung ist hier die ganze Zeit, dass eine einzelne Handlung

---

[1] Psalmenstudien I S. 114f.; VI S. 59f.

[2] a.a.O. S. 55. 56. 70; vgl. Gunkel a.a.O. S. 93; Weiser a.a.O. S. 143. In seinem Aufsatz »Les pauvres d'Israel» in Oudtestamentische Studien VII, Leiden 1950, S. 263 hat J. van der Ploeg offenbar dies nicht beachtet, wenn er gegenüber Birkeland das Interesse der עֲנָוִים für die Rettung der עֲנִיִּים nach Ps 10,17f.; 22,27; 69,33f. als Beweis dafür anführt, dass die durch die beiden Wörter bezeichneten Menschen zwei verschiedene Gruppen darstellen.

[3] Ich zitiere hier von V. 1 ab:

»Sehnlich hatte ich auf Jahwe geharrt,
da neigte er sich zu mir und hörte mein Geschrei.
Er holte mich herauf aus der Grube des Verderbens,
aus dem Schlamm des Pfuhls.
Er stellte meine Füsse auf Felsengrund,
machte sicher meinen Schritt.
Er legte in meinen Mund ein neues Lied,
einen Lobgesang für unsern Gott.
Viele sollen es erfahren und sich fürchten
und auf Jahwe vertrauen»

(nach der Übersetzung von Hans Schmidt, Die Psalmen [in Handbuch zum Alten Testament 15], S. 75); vgl. anderseits Ps 69,7:

»Mögen in mir nicht zuschanden werden, die auf dich harren,
o Herr, Jahve der Heerscharen!
Mögen in mir nicht beschämt werden, die nach dir fragen,
du Gott Israels!»

[4] a.a.O. S. 70.

als das Ergebnis einer normalen Handlungsweise eines Menschen angesehen werden kann und also auch eine Garantie sein kann. So verhält es sich auch in Wirklichkeit mit jeder rechtfertigen und gesunden Seele und wieviel mehr nicht dann, wenn es sich um Jahwä handelt? Den richtigen Hintergrund für das Verständnis der Aussage bekommen wir doch erst, wenn wir bedenken, wie sehr für den Hebräer das einzelne Exemplar einer Art eine vollgültige Offenbarung derselben ist. Einen Leidenden zu retten, bedeutet im Grunde alle Leidenden zu retten.»[1] Auf dieselbe Weise könnte dann mit Birkeland auch Ps 34,3:

»Jahves rühmt sich meine Seele,
die עֲנָוִים sollen es hören und sich freuen»

wegen der folgenden Schilderung der Gebetserhörung des Dichters verstanden werden.[2] Indessen scheint Birkeland hier eine Sache nicht beachtet zu haben, nämlich die Solidarität der Mitglieder des Bundesvolkes als solcher: wenn einer von ihnen aus irgendeiner Not gerettet worden ist, »hat die Bundesgemeinde ... ein lebendiges religiöses Interesse daran, durch solche persönlichen Zeugnisse göttlicher Hilfe ihren Glauben an die Gegenwart ihres Gottes und seines Heils bestätigt zu finden.»[3] Man kann deshalb hier als weitere Parallelen zu den eben besprochenen Stellen auf Ps 35,27; 107,42 und 140,14 verweisen, wo diejenigen, die sich über die Rettung des Psalmisten oder anderer »Elenden» freuen, als »die Gerechten» (Ps 140,14), »die Redlichen» (יְשָׁרִים, Ps 107,42) oder »die an meinem Recht Gefallen haben» (35,27) bezeichnet werden (vgl. ferner Ps 30,5; 40,4b.17; 52,8; 64,11; 68,4; 69,7). Es könnte deshalb die Bedeutung »die Demütigen» als eine allgemeine Benennung der Frommen als solcher, die sich unter Jahves Majestät demütig beugen und bei ihm Hilfe in ihrer Not suchen, in den eben besprochenen Stellen Ps 69,33 und 34,3 passen.[4] Wenn es aber in Ps 69 unmittelbar nach der eben besprochenen Stelle V.33 in V.34 heisst.:

»Denn Jahwe hört auf die Armen אֶבְיוֹנִים,
und seine Gefangenen hat er nicht missachtet,»

so scheint dies darauf hinzudeuten, dass der Gedanke an Bedürfnis nach Hilfe jedenfalls nicht aus dem עֲנָוִים in V.33 ausgeschaltet werden darf.

---

[1] a.a.O. S. 57.

[2] a.a.O. S. 70.

[3] Weiser a.a.O. S. 41; vgl. die oben S. 56 in Anm. 3 angeführten Stellen Ps 40,4b und 69,7.

[4] Vgl. oben S. 46 Anm. 4 sowie Weiser a.a.O. S. 55f.; Sachsse a. S. 46 Anm. 4 a.O; J. Lindblom, Svensk teologisk kvartalskrift 1935 S. 97; Aage Bentzen, Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer, Köbenhavn 1939, S. 188.

Es scheint deshalb, als ob das Wort hier ganz einfach »Elende», »Arme» im weitesten Sinn des Wortes, d.h. »Notleidende», »Bedrückte» bedeutete. Wenn nun in unserem Verse דֹּרְשֵׁי אֱלֹהִים mit עֲנָוִים parallel steht, so liegt es nahe, bei dem ersteren Ausdruck an solche zu denken, die »Gott suchen», um von ihm in irgendeiner Angelegenheit Hilfe zu erhalten; דָּרַשׁ אֱלֹהִים ist ja ebenso wie בִּקֵּשׁ אֱלֹהִים ursprünglich gerade ein technischer Ausdruck für das Suchen von Gott, um von ihm Hilfe oder Rat zu erhalten (so z.B. Dt 4,29; Hiob 8,5; Ps 27,8; 34,5.11; 77,3; Jer 29,13; Thr 3,25). Wenn es ferner an der mit unserem Vers parallelen Stelle Ps 22,27 heisst:

»Die עֲנָוִים sollen sich satt essen,
Jahve preisen, die ihn suchen»,

so liegt es nahe, dies so zu verstehen, dass der Dichter, der selbst aus seiner Not gerettet worden ist, nach den Vorschriften in Dt 12,17ff.; 16,11.14 Arme zu dem Gelübdeopfer einladen wird, das er Gott hiermit verspricht.[1] Die עֲנָוִים wären dann hier wirklich Arme; dass sie auch fromm sind, versteht sich von selbst, wenn sie sich an der Danksagung im Tempel beteiligen, liegt aber nicht im Wort an sich.

Auch Ps 34,3 scheint es nahe zu liegen, עֲנָוִים auf dieselbe Weise wie in 69,33 zu verstehen; es handelt sich nämlich im folgenden besonders gerade darum, Leidende zur Hoffnung auf die Hilfe Jahves zu ermuntern (siehe z.B. V. 6.7.8.9.10.11.16.18.19ff.).

Gegen diese Interpretation scheint aber der Umstand zu sprechen, dass der in Ps 22,27 und 69,33 mit עֲנָוִים parallele Ausdruck »die Gott suchen» nicht nur von solchen verwendet wird, die in irgendeiner Not bei Gott Hilfe suchen, sondern auch von solchen, die überhaupt nach Gott fragen (so z.B. Ps 9,12; 14,2; Jer 10,21; häufig in der Chronik, z.B. 1 Chr 22,19; 2 Chr 12,14; 14,3; 15,12; 19,3). Ferner könnte man darauf verweisen, dass sowohl Ps 34,3 als auch Ps 69,33, wenn es an beiden Stellen heisst, dass die עֲנָוִים von der Rettung des Dichters erfahren und sich freuen werden, offenbar vorausgesetzt ist, dass sie selbst zu denen gehören, die »Gott suchen.» Diese beiden Umstände scheinen sehr für die Interpretation »die Demütigen» als eine Bezeichnung der Frommen im oben angegebenen Sinn zu sprechen.[2] Ich wage hier keine Entscheidung.

---

[1] Vgl. Mowinckel VI S. 60; Birkeland a.a.O. S. 46.

[2] Vgl. Mowinckel VI S. 60 Anm. 1. Einfacher wird die Sache betreffs Ps 69,33, wenn Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 209—215, und Mowinckel, Offersang og sangoffer S. 221, darin recht haben, dass das in diesem Psalm redende Ich ein König ist; dann sind die עֲנָוִים in V. 33 die von den Heiden bedrückten und im Verhältnis zu ihnen hilflosen Israeliten, die im Gegensatz zu ihren heidnischen Bedrückern als fromm gedacht sind. Auch in Ps 22 sieht Mowinckel den Klage-

Anderseits kann wohl kaum davon die Rede sein, dass das Wort hier im Sinn »die Armen», »die (sozial) Bedrückten», »die Hilflosen», »die Geringen» als eine geläufige Bezeichnung der Frommen verwendet wäre. Erstens haben wir ja bisher keine wirklichen Belege für einen solchen Sprachgebrauch gefunden. Zweitens lässt sich nicht einsehen, warum die Frommen Ps 22,27 und 69,33 gerade »die Armen» in dem eben erwähnten Sinn benannt sein sollten; die Not, aus der der Dichter um Rettung bittet, scheint nämlich jedenfalls in diesen beiden Psalmen weder mit Armut noch mit niedriger sozialer Stellung zu tun zu haben; aber auch in Ps 34 scheint es sich wegen V. 10f. 13 nicht um dauerhafte Armut handeln zu können.

γ. Die עֲנָוִים in Ps 25,9.

Eine andere Stelle, wo es scheinen könnte, als ob עֲנָוִים mit »den Frommen» identisch wäre, ist Ps 25,9, wenn es da V. 8ff. heisst:

»Jahve ist gütig und gerecht,
deshalb weist er den Sündern den Weg.
Er führt die עֲנָוִים recht,
er lehrt die עֲנָוִים seinen Weg.
Die Wege Jahves sind Gnade und Treue
für die, die seinen Bund und seine Zeugnisse halten.»

Wie aber Birkeland hervorgehoben hat, scheint die Interpretation des Wortes als gleichbedeutend mit »fromm» im Sinn von »gerecht» sich nicht gut mit dem חטאים im vorhergehenden Vers vereinigen zu lassen, sei es, dass man mit dem masoretischen Text חַטָּאִים, »Sünder», sei es dass man mit Gunkel חֹטְאִים, »Fehlende», liest (vgl. ferner V. 11)[1]. Anderseits hat die Übersetzung »arm» im sozialökonomischen Sinn keinen Rückhalt am Kontext; ein Gegensatz zu reichen Machthabern wird in ihm mit keinem Wort angedeutet. Aber auch die Bedeutung »elend», »notleidend» scheint nicht zu den Verben in V. 9 zu passen;[2] eher wäre die Übersetzung »die Hilflosen» zu erwägen. Am besten scheint aber die Bedeutung »die Demütigen» zu passen.[3]

---

psalm eines Königs (a.a.O. S. 257), vermutet aber, dass das da geschilderte Leiden Krankheit sei (a.a.O. S. 250; vgl. Norsk teologisk tidsskrift 35, 1934, S. 25f.; anders dagegen Birkeland a.a.O. S. 216—228). Dagegen ist Ps 34 offensichtlich ein privater Danksagungspsalm (vgl. Mowinckel a.a.O. S. 284), der aus einer späteren Zeit stammt (vgl. a.a.O. S. 375 unten. 466).

[1] a.a.O. S. 60.

[2] Anders Birkeland ʿĀnî und ʿānāw S. 60ff.

[3] Vgl. Bentzen a.a.O. S. 131.

δ. Israel als עֲנִיִּים.

Nun gibt es aber auch ein paar Stellen, wo das ganze Israel als עֲנִיִּים bezeichnet wird, ebenso wie es Ps 74,19 als עֲנִיֶּיךָ bezeichnet wurde.[1] In Ps 76, wo der Sieg Jahves über die Heiden geschildert wird, heisst in V. 10:

»Als sich Gott zum Gericht erhob,
allen עֲנִיֵּי auf der Erde zu helfen.«

Hier scheint die Bedeutung »elend», »notleidend», »bedrängt» gut zu passen. Wie Birkeland bemerkt, sind dabei andere Nationalitäten als Israel formell nicht ausgeschlossen; der Dichter denkt aber offenbar nur an Israel.[2] Auch Ps 147,6:

»Jahve richtet die עֲנָוִים auf,
er beugt die Frevler bis zum Boden»

scheint die Übersetzung »Elende», »Bedrängte» gut zu passen (vgl. V. 3.10). Dagegen kann man bei Ps 149,4:

»Denn Jahve ist seinem Volke gnädig,
er krönte die עֲנָוִים mit Sieg»

eher im Zweifel sein, ob die Übersetzung »Elende» zutreffend ist, da der Psalm ausschliesslich von dem Sieg Israels über die Heiden redet; nach V. 6ff. haben »die Frommen» ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand,

»um Rache zu nehmen an den Völkern,
zu züchtigen die Nationen,
zu binden ihre Könige in Fesseln,
ihre Edlen mit eisernen Fussketten».

Um Arme im ökonomischen Sinn kann es sich wohl hier nicht gut handeln; anderseits kann hier auch nicht von einer unterdrückten Gruppe innerhalb Israels die Rede sein, da es sich ja hier um den Sieg des Volkes Israel handelt[3].

ε. Die עֲנָוִים in Ps 37,11.

Nun gibt es aber eine Stelle in den Psalmen, wo die עֲנָוִים mit den Frommen identisch sind, während diese zu gleicher Zeit als eine weniger begüterte Volksgruppe den gottlosen reichen Machthabern gegenübergestellt werden, nämlich Ps 37,10f.:

[1] Siehe oben S. 51.

[2] a.a.O. S. 99.

[3] Vgl. Mowinckel I S. 115: »Bedrückung und Ps. 149!»; Bentzen a.a.O. S. 686. Nach Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 319f. bezeichnet עֲנָוִים hier die Israeliten als die Geringen im Vergleich mit den Heidenvölkern.

»Nur noch ein Weilchen, so ist der Gottlose nicht mehr;
du achtest auf seine Stätte: er ist nicht mehr;
doch die עֲנָוִים werden das Land besitzen
und ihre Lust haben an der Fülle des Heils.»[1]

Die in dem Psalm geschilderte Situation ist die, dass die Gottlosen Ränke wider die Gerechten sinnen (V.7.12) und ihnen nach dem Leben trachten (V.14.32), während es ihnen selbst gleichzeitig gut geht (V.7.16.35). Das Anliegen des Dichters ist nun dies, die Frommen davor zu warnen, die Gottlosen um ihr Glück zu beneiden (V.1) und sich darüber zu entrüsten (V.7f.), und sie durch den Hinweis darauf zu trösten, dass das Glück des Gottlosen nur eine kurze Weile dauert (V.2.10f. 13.15.17. 20.34.36.38), während die Frommen das Land erben werden (V.3.9. 11.18.22.27.29.34). Nun ist aber anderseits zu beachten, dass die Frommen sonst in diesem Psalm nicht direkt als arm geschildert werden; so heisst es V.21, dass der Gerechte gütig ist und gibt, während der Frevler borgen muss und nicht zahlen kann, und V.25 sagt der Dichter: »Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe nie den Gerechten verlassen gesehen; allezeit kann er schenken und leihen.» Anderseits heisst es aber V.16: »Besser das Wenige des Gerechten als der Reichtum vieler Frevler.» Wenn somit die Frommen auch im Vergleich mit den reichen Gottlosen wenig begütert sind, als arm im eigentlichen Sinn des Wortes können sie offenbar kaum bezeichnet werden. Hinzu kommt, dass der Dichter in V.3ff. 27. 37 denen gegenüber, die er anredet, in der Form der Paränese die Frömmigkeit als Bedingung hervorhebt, wenn sie den im Psalm verheissenen Segen erhalten wollen. Sind nun aber diese, an die er sich wendet, als arme Leute gedacht, so kann er schwerlich zu gleicher Zeit in V. 11 ihnen auf diese bedingungslose Weise den Besitz des Landes verheissen, wie es der Fall sein würde, wenn עֲנָוִים hier »die Armen» im ökonomischen Sinn bedeutete. Endlich werden diejenigen, die »das Land besitzen» werden, sonst im Psalm als »die auf Jahve hoffen» (V.9), »die Unsträflichen» (V.18), »die Gerechten» (V.29) bezeichnet.[2] Auch werden die עֲנָוִים in V.11 in direkten Gegensatz zu dem רָשָׁע in V.10 gestellt, ebenso wie der ganze Psalm von dem Gegensatz zwischen den Gerechten und den Gottlosen als solchen handelt. Die Art anderseits, in der der Dichter in V.3ff. 27. 37 die von ihm Angeredeten ermahnt, auf Gott zu vertrauen, das Böse zu fliehen und das Gute zu tun, und dies als Vorbedingung für das im Psalme verheissene Glück hervorhebt, scheint zu zeigen, dass die Begriffe »arm» und »fromm» für ihn nicht ohne weiteres

[1] Nach der Übersetzung von Gunkel.
[2] Vgl. Birkeland, ʿĀnî und ʿānāw S. 88.

identisch sind. Es scheint deshalb das einzig Natürliche zu sein, עֲנָוִים in V.11 mit »die Demütigen» zu übersetzen. Vielleicht haben wir es dabei mit demselben Ideal der עֲנָוָה wie in Num 12,3; Zeph 2,3; Prov 3,34; Sir 3,17—20 zu tun.[1]

Wie es sich nun auch mit dem ursprünglichen Sinn von עֲנָוִים an den jetzt besprochenen Stellen einschliesslich Ps 25,9 verhalten möge, das für unsere Untersuchung über den Sinn von οἱ πτωχοί in Lk 6,20 Entscheidende ist, wie man עֲנָוִים an diesen Stellen in neutestamentlicher Zeit auffasste; darüber gibt uns aber der masoretische Text mit der Septuaginta zusammen einen deutlichen Aufschluss: man interpretierte das עֲנָוִים in dem Sinn, den dieses Wort im Neuhebräischen ebenso wie seine aramäischen Äquivalente hat, d.h. in dem Sinn von »demütig», »sanftmütig»: die Septuaginta hat ja Ps 25(24),9 sowie 37 (36),11 πραεῖς.[2] Und dass der Sinn von עָנָו im Neuhebräischen von dem von עָנִי klar abgegrenzt war, zeigt uns der Sprachgebrauch in den rabbinischen Schriften überaus deutlich.[3]

---

[1] Birkeland (Die Feinde des Individuums S. 319) meint allerdings, dass »die Hebräer nicht so scharf wie wir zwischen Geringsein und Demut unterschieden haben». Indessen fragt man sich, ob diese Auffassung sich angesichts solcher Stellen wie Num 12,3 und Prov 3,34 aufrechterhalten lässt. Nun stammt aber Ps 37 ohne Zweifel aus nachexilischer Zeit (vgl. z.B. Gunkel a.a.O. S. 157; Birkeland, ᵉĀnî und ᵉĀnāw in den Psalmen S. 93; Mowinckel, Offersang og sangoffer S. 375ff.; anders dagegen Weiser a.a.O. S. 203); wäre es aber nicht denkbar, dass die aramäische Distinktion zwischen עַנְוָא und עַנְוְתָנָא (עִנְוְתָנָא) schon in früher nachexilischer Zeit den hebräischen Sprachgebrauch beeinflusst habe? Birkeland bestreitet es freilich für die Psalmen a.a.O. S. 18 oben.

[2] So auch Ps 34(33),3; 76(75),10; 147(146),6; 149,4; dagegen hat die LXX Ps 22(21),27 πένητες und 69(68),33 πτωχοί.

[3] Ich brauche hier nur auf die Lexika zu der rabbinischen Literatur zu verweisen. Dass die Textüberlieferung bei diesen beiden Wörtern oft schwankt, beweist nicht, dass der Sinn des einen Wortes in denjenigen des anderen hinüberfliessen konnte. Wenn aber G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum S. 54 A. 1 als Beweis für die Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» im Judentum auf bT Bᵉraḵoṯ 6b verweist, wo עָנִיו mit חָסִיד parallel steht, so beruht dies offenbar darauf, dass er die traditionelle Auffassung von עָנִי und עָנָו in den Psalmen als sinnverwandte Bezeichnungen des Frommen auf die Verwendung des Wortes עָנָו in der rabbinischen Literatur überträgt, was aber offenbar völlig unzulässig ist; m.W. wird nur in der Auslegung von Num 12,3 in Siphre zu Numeri § 101 (Friedmann fol. 27a) bei עָנָו die Bedeutung »arm» als eine Möglichkeit erwogen, die aber abgewiesen wird; es wird nämlich dort gefragt, ob עָנָו, von Moses ausgesagt, etwa עָנָו בְּמָמוֹנוֹ bedeuten könne; dem geläufigen Sprachgebrauch scheint dies indessen nicht zu entsprechen (vgl. Kuhn, Rabbinische Texte, 2. Reihe Bd 2 S. 264 A.2). Überhaupt beweist diese Stelle nur, dass עָנָו an sich einen allgemeinen Sinn hat, der unserem »gering» entsprechen dürfte (vgl. ταπεινός!).

ζ. Rückblick.

Wir fassen zusammen. Erstens haben wir in unserer Untersuchung über den Gebrauch des Wortes עָנִי in den Psalmen gefunden, dass das Wort, wenigstens gewöhnlich, eine wirkliche, aktuelle Notlage oder Hilflosigkeit bezeichnet und dabei gar nicht mit »fromm» oder »gerecht» gleichbedeutend ist. Zweitens haben wir gesehen, dass es keine wirkliche Stütze für die Annahme gibt, dass das Wort irgendwo eine religiöse Partei oder Gruppe bezeichne; umgekehrt haben wir gefunden, dass es in mehereren Klagepsalmen Züge gibt, die gerade eine solche Annahme auszuschliessen scheinen.[1] Wenn aber an einigen Stellen von עֲנִיִּים oder עֲנָיִים im Pluralis gesprochen wird, so scheint es sich dabei entweder um alle die zu handeln, die in einer Notlage sind, die auf irgendeine Weise mit derjenigen, in der sich der Dichter selbst befindet, ähnlich ist, oder das Wort hat den Sinn »demütig» und wird dabei als eine allgemeine Bezeichnung für die Gottesfürchtigen als solche, die sich in Demut vor Gott beugen, verwendet. Diese Verwendung des Wortes scheint aber nichts mit dem Gedanken an die Frommen als sozial und ökonomisch Bedrückte zu tun zu haben. Überhaupt gibt es in den Psalmen keinen stichhaltigen Grund für die Annahme, dass es eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» gegeben habe ausser in dem Sinne, dass die in den Klage- und Danksagungspsalmen redenden Armen oder sonst Notleidenden und Hilflosen sowie die Armen, deren Fürsprecher die Psalmendichter sind, wie es die Art des Gebetes fordert, selbst als fromm gedacht sind: sind sie doch als Notleidende und Hilflose auf eine ganz andere Weise auf die Hilfe Gottes hingewiesen als solche, die sich in einem Zustand von Macht und Glück befinden. Anderseits gibt es mehrere Stellen, wo das ganze Israel als עֲנָיִים bezeichnet wird. Und was besonders Ps 37,11 betrifft, so dürfte es für unsere Untersuchung über den Sinn von οἱ πτωχοί in Lk 6,20 in diesem Zusammenhang allein bedeutungsvoll sein, dass man in neutestamentlicher Zeit עֲנָיִים an dieser Stelle im Sinn von »demütig», »sanftmütig» aufgefasst zu haben scheint, einem Sinn, der in dem damaligen Sprachgebrauch offenbar von demjenigen von »arm» klar abgegrenzt war.

b. *Die »Armen» in den Psalmen Salomos.*

Ähnlich wie in den kanonischen Psalmen scheint es sich nun auch mit der Verwendung der Worte für »arm» in den Psalmen Salomos zu verhalten. 5,2 heisst es, dass Gott »die Zuflucht des Armen» ist; dass es

[1] Oben S. 49.

sich dabei um einen aktuellen Notzustand handelt, zeigen u.a. V.5, wo von Drangsal, und V.8, wo von Hunger gesprochen wird. An mehrere der kanonischen Psalmen erinnert es, wenn es V.11f. heisst:

»Wer ist die Hoffnung des Armen und Dürftigen (πτωχοῦ καὶ πένητος), wenn nicht du, o Herr?

— — — —

Erfreue die Seele des Geringen (ταπεινοῦ), indem du deine Hand in Barmherzigkeit öffnest!»

Ebenso heisst es 15,1:

»In meiner Drangsal rief ich den Herrn um Hilfe,
ich hoffte auf die Hilfe des Gottes Jakobs und wurde gerettet;
denn die Hoffnung und Zuflucht der Armen (τῶν πτωχῶν) bist du, o Gott.»

An keiner dieser Stellen haben wir Anlass, an etwas anderes als wirkliche Not und Hilfslosigkeit in rein äusserem Sinn zu denken, ganz wie es in ähnlichen Fällen in den kanonischen Psalmen der Fall war.

Nun gibt es aber auch in den Psalmen Salomos eine Stelle, wo die »Armen» mit den »Frommen» parallel stehen, nämlich 10,6 ,wo es — offenbar im Hinblick auf die erwartete Erlösung Israels — heisst:

»Und die Frommen werden (dich) in der Gemeinde des Volkes preisen,
und Gott wird sich der Armen (πτωχούς) in der Freude Israels (ἐν εὐφροσύνῃ Ἰσραήλ) erbarmen.»

Aber auch hier scheint es sich um eine aktuelle Notlage zu handeln, nämlich die, die jetzt herrscht, ehe die Rettung gekommen ist, und die im Vorhergehenden als eine Züchtigung, die der Herr den Gerechten widerfahren lässt (V. 1ff.), geschildert wird.[1] Jedenfalls gibt uns auch diese Stelle nicht das Recht, zu schliessen, dass es eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» im Spätjudentum gegeben habe, wenn auch die »Armen» hier mit den Frommen identisch sind. Diese scheinen aber anderseits an unserer Stelle nicht als eine soziale Gruppe gedacht zu sein, die zu den reichen Machthabern in Gegensatz stände; dieser Psalm spricht nämlich überhaupt nicht von solchen. Die Situation scheint hier vielmehr mit derjenigen analog zu sein, die wir in Ps 74,19 sowie an einigen Stellen in den Propheten gefunden haben, wenn die »Armen» dort mit dem von den Heiden bedrückten Israel

[1] Vgl. Mowinckel, Norsk teologisk tidsskrift 51, 1950, S. 24 oben.

identisch waren: sowohl in V. 5 als auch in V. 7f. wird nämlich Israel bzw. die συναγωγαί Israels als Subjekt der Lobpreisung erwähnt. Dass dabei aber nur die Frommen Israels in Betracht kommen, ist selbstverständlich, gibt uns aber nicht das Recht zu der Annahme, dass der Begriff »fromm» auch ausserhalb des uns hier begegnenden Zusammenhangs mit den Wörtern für »arm» verbunden war.

c. *Die gottlosen Reichen in 1 Henoch 94—105.*

Einen weiteren Beleg für die Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» im Judentum hat man in den Weherufen an die gottlosen Reichen in den Mahnreden in 1 Hen 94—105 sowie in 108 zu finden gemeint. So wird 103,9—11 geschildert, wie die Gerechten während ihres Lebens sich mit mühseliger Arbeit geplagt haben und von den gottlosen Machthabern bedrückt wurden, während es den Gottlosen selbst gut geht und ihr Reichtum sie nach der alten, diesseitig orientierten Vergeltungslehre als Gerechte erscheinen lässt, während ihr Herz sie als Sünder überführt (96,4). 94,8 werden die Gottlosen direkt als Reiche apostrophiert: »Wehe euch Reichen, denn ihr habt euch auf euren Reichtum verlassen und ihr werdet aus euren Schätzen heraus müssen; denn ihr habt in den Tagen eures Reichtums nicht an den Höchsten gedacht. Ihr habt Lästerung(en) und Ungerechtigkeit(en) begangen und den Tag des Blutvergiessens, der Finsternis und des grossen Gerichts verdient.»[1] Kurz vorher heisst es: »Wehe denen, die ihre Häuser durch Sünde aufbauen (Jer 22,13), denn sie werden von ihrer ganzen Gründung losgerissen werden und durchs Schwert fallen.» Ferner heisst es 97,8ff.: »Wehe euch, die ihr unrechtmässigerweise Silber und Gold erwerbt und saget: 'Wir sind reich geworden, und haben Schätze erworben. Lasset uns alles tun, was wir wünschen, denn Silber haben wir gesammelt in unseren Schatzhäusern und vieles Gute in unseren Häusern; wie Wasser ist es ausgegossen.' Ihr habt geirrt, denn euer Reichtum wird euch nicht bleiben, sondern plötzlich von euch hinwegfahren, denn ihr habt alles mit Unrecht erworben und ihr werdet einem grossen Fluch überliefert werden.»[2]

Man hat oft auf diese Weherufe gegen die Reichen als Parallelen zu Lk 6,24ff. hingewiesen. Wenn wir aber darauf achtgeben, was diesen Reichen vorgeworfen wird, so ist es erstens, dass sie sich auf ihren Reich-

[1] Angeführt nach der Übersetzung von G. Beer bei Kautsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.

[2] Übersetzt nach dem griechischen Text (The last Chapters of Enoch in Greek. Edited by Campbell Bonner. Studies and Documents ed. by K. Lake and S. Lake 8, London 1937, S. 33).

tum verlassen, statt an den Höchsten zu denken (94,8); ferner, dass sie Lästerungen und Unrecht begehen (94,7.9; vgl. 96,7) und ihrem Nächsten Böses zufügen (95,5), die Gerechten bedrücken (96,8) und verfolgen (95,7; 100,7) sowie endlich, dass sie ihren Reichtum durch Unrecht erworben haben (97,10). Ferner erfahren wir durch 96,5, dass sie »das Mark des Weizens» verzehren und »die Kraft der Wurzel der Quelle»[1] trinken und die Niedrigen durch ihre Kraft niedertreten.[2] Anderseits ist zu beachten, dass die Frommen in unserem Text nicht direkt als arm bezeichnet werden, wenn sie es auch, wenigstens im Vergleich mit den reichen Machthabern, tatsächlich waren (siehe besonders 96,5). Nun ist es aber in diesem Zusammenhang von Gewicht, zu bedenken, dass in den Evangelien niemals solche Anklagen gegen die Reichen wie hier gerichtet werden, wenn wir davon absehen, dass der törichte Reiche in Lk 12,16—21 ebenso wie die Reichen in 1 Hen 94,8 als ein Mensch geschildert wird, der sich auf seinem Reichtum verlässt; sonst wird nur Lk 16,30 die Gottlosigkeit des reichen Mannes indirekt angedeutet; aber weder die Reichen in den Weherufen in Lk 6,24ff. noch der Reiche in Mk 10,17—22 werden als gottlos geschildert;[3] eher geht für den Reichen in Mk 10 das Gegenteil aus der dortigen Erzählung hervor. Was nun die Schilderung des Treibens der Gottlosen in 1 Hen 94—105 betrifft, so haben wir es hier offenbar mit einer akuten Situation zu tun, nämlich mit dem Konflikt zwischen den Frommen — seien es Pharisäer, seien es Fromme anderer Richtung[4] — einerseits und den Sadduzäern und den hellenisierten Juden anderseits zur Zeit des Johannes Hyrkanus und des Alexander Jannäus (vgl. 94,5; 98,15; 99,2; 104,10, wo erwähnt wird, dass die Sünder »die Weisheit verschlechtern», »die Worte der Wahrheit fälschen» und Bücher mit »Lügenrede und Frevelworten» schreiben; vgl. ferner 103,14f.).[5] Nun scheint aber der Verfasser von 1 Hen 94,8 keine anderen Reichen als die in diesem Vers geschilderten Gottlosen zu kennen. Ob dies auch mit jener akuten Situation zusammenhängt, lässt sich nicht bestimmt entscheiden; 97,8ff. handelt es sich indessen um Reiche, die unrechtmässigerweise ihren Reichtum erworben haben, was wohl erst in der eigenen Zeit des Verfassers stattgefunden hat (vgl. ferner 102,9; 103,15, wo erwähnt wird,

[1] Charles hat: »and drink wine in large bowls» (The Book of Enoch, London 1935, S. 137).

[2] Nach der Übersetzung von Beer bei Kautsch.

[3] Es ist deshalb nicht zutreffend, wenn Bultmann a.a.O. S. 133 behauptet, dass Lk 6,20f 24f. auch in den letzten Kapitels des 1 Hen stehen könnte.

[4] Vgl. W. O. E. Oesterley, The Books of the Apocrypha, London 1915, S. 205.

[5] Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II, Cambridge 1913, S. 171; O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1934, S. 675.

dass die Sünder die Frommen berauben). Selbstverständlich hat immer in Israel der Gegensatz zwischen gottlosen Reichen und armen Frommen bestanden und das Theodizeeproblem aktuell gehalten (vgl. ausser Ps 73 auch Jer 12,1ff.; Mal 3,15). Dies bedeutet aber noch nicht, dass es eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» auf der einen und »reich» und »gottlos» auf der anderen Seite gegeben habe, so dass man immer alle Armen als fromm und alle Reichen als gottlos betrachtet oder mit den Wörtern für »arm» und »reich» immer den Gedanken an Frömmigkeit bzw. Gottlosigkeit verbunden habe. Es dürfte auch fragwürdig sein, ob die Annahme einer solchen festen Verbindung zwischen den Begriffen »reich» und »gottlos» sich mit 1 Hen 96,4 vereinen lässt, wenn es dort heisst, dass der Reichtum der Sünder sie als Gerechte ausweist. Und wenn man auch zeitweilig, wie es in 1 Hen 94,8 der Fall zu sein scheint, die meisten Reichen als gottlos betrachtete, so ist damit noch nicht gegeben, dass man alle Armen ohne weiteres als fromm betrachtete.

Nun gibt es indessen in dem jetzt besprochenen Abschnitt des 1 Hen eine Stelle und in 108,7ff. eine weitere, wo das Erwerben von Reichtum schon an sich als etwas Böses betrachtet wird. 94,7 heisst es: »Die aber, die Gold und Silber erwerben, werden plötzlich im Gericht umkommen», und 108,7ff. wird von »den Geistern der Demütigen» gesprochen, »derer, die ihren Leib kasteiten und (dafür) von Gott belohnt werden; (derer), die von den bösen Menschen beschimpft werden; die Gott lieb hatten, weder Gold noch Silber, noch irgendein Gut in der Welt liebten, sondern ihren Leib der Qual preisgaben; die, seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ‹ihren Leib› für vergänglichen Hauch hielten und danach lebten.[1] Der Herr prüfte sie vielfach; ihre Geister aber wurden rein befunden, so dass sie seinen Namen preisen können.» Hier haben wir es nicht mehr mit Armut zu tun, die durch soziale Verhältnisse und Bedrückung seitens der Machthaber verursacht ist, sondern mit absichtlichem Verzicht auf Reichtum, der aber offenbar nur ein Glied in einer totalen Askese im Hinblick auf alles Irdische überhaupt darstellt. Nun gibt sich aber 1 Hen 108 durch die Notiz in V. 1 selbst als ein in sich geschlossenes Stück, das in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, und es ist allgemein anerkannt, dass dieser Abschnitt aus einer späteren Zeit als die sonstigen Teile des 1 Hen stammt.[2] Und was die eben angeführte Aussage in 94,7 betrifft, so scheint mir Charles recht zu haben, wenn er sie als eine Interpolation betrachtet.[3]

[1] Charles hat: »but regarded everything as a passing breath».

[2] Charles u.a. halten diesen Abschnitt für essenisch.

[3] a.a.O. S. 265 z. St.

Erstens passt nämlich der Gedanke, dass das Sammeln von Schätzen schon an sich etwas Böses sei, nicht gut mit den anderen Aussagen in diesem Abschnitt des 1 Hen zusammen, wo es sich sonst durchgehends um Menschen handelt, die allerlei Unrecht tun und Reichtum auf unrechtmässige Weise erwerben. Noch gewichtiger ist es indessen, wie Charles z. St. hervorhebt, dass V. 7 sonst nur von denen redet, »die ihre Häuser durch Sünde aufbauen» und erst V. 8 von den Reichen als solchen handelt. Wir brauchen deshalb bei der Behandlung der Weherufe gegen die Reichen in 1 Hen 94—105 diese beiden Stellen nicht zu berücksichtigen. Und da es sich in Lk 6,20f. offenbar nur um Notleidende als solche und nicht um bewussten Verzicht auf das irdische Gut handelt, können wir hier von den beiden zuletzt besprochenen Stellen ganz absehen.

d. *Die spätjüdischen »Anawim».*

Nun haben aber die Vertreter der traditionellen Auffassung von der Beziehung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» im Spätjudentum gemeint, dass Jesus aus einem Milieu hervorgegangen sei, das in religiöser Hinsicht weder zu den Pharisäern noch zu den Zeloten gehörte, das aber das Erbe der Frömmigkeit der Psalmen weitergepflegt habe.[1] Diese hypothetischen nichtpharisäischen Frommen hat man unter Verwendung von Ausdrücken aus den Psalmen die »Anawim», »die Stillen im Lande» (Ps 35,20) benannt. Als Beweise für die Existenz dieser »Anawim» hat man u. a. auf Lk 1—2 und zwar besonders auf 1,52f. aus dem Lobgesang der Maria hingewiesen:[2]

»Zerstreut hat er, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn;
'gestürzt hat er Herrscher von ihren Thronen' und 'Niedrige erhöht';
'Hungrige hat er mit Gütern erfüllt'
und Reiche leer abziehen lassen.
Angenommen hat er sich Israels, seines Knechtes» usw.

Nun haben wir es hier wahrscheinlich mit einem »eschatologischen Hymnus» zu tun, der von der künftigen Erlösung Israels handelt (V. 54) und erst sekundär auf Maria angewendet worden ist.[3] Dieser Hymnus

[1] Vgl. besonders W. Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, Festgabe für Ad. Jülicher, Tübingen 1927, S. 1—15; Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (FRLAuNT N.F. 34), Göttingen 1936, S. 64f. 85; vgl. Dibelius, Der Brief des Jakobus S. 39f.

[2] Z.B. Sattler a.a.O. S. 5; W. Grundmann, Jesus der Galiläer und das Judentum, Leipzig 1940, S. 78f.

[3] Gunkel, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, Festgabe an A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 43—60, besonders S. 53ff.

hat dabei in grosser Ausdehnung alttestamentliche Motive und Wendungen und zwar besonders aus Lobliedern benutzt (zu V.52f. vgl. besonders 1 Sam 2,5.7f.; Hiob 12,19; Ps 107,9; 113,7; 147,6; Hes 21,26). Wie Gunkel mit Recht hervorhebt, enthält das Lied nichts von dem, was für die urchristliche Heilshoffnung charakteristisch ist, sondern scheint sich ganz in der diesseitig orientierten Vorstellungswelt der typisch alttestamentlichen Zukunftshoffnung zu bewegen.[1] Allerdings scheint das Lied wegen V.53 in einem Milieu, wo wirklich materielle Not geherrscht hat, entstanden zu sein. Dabei scheint aber, den Versen 52 und 54 nach zu urteilen, jedenfalls nicht zunächst an innerjüdische Gegensätze gedacht zu sein; auch stehen die Wörter πεινῶντας und πλουτοῦντας hier offenbar in ihrem eigentlichen Sinn und sind nicht Synonyme für »Fromme» oder »Gottlose», wenn auch die »Hungernden» hier offenbar als fromm und die »Reichen» als gottlos gedacht sind. Endlich ist zu beachten, dass die in V.52f. geschilderte Umkehr der gegenwärtigen politischen und sozialen Verhältnisse hier ebenso wie in den oben erwähnten alttestamentlichen Vorbildern sowie in Sir 10,14 als eine Machttat Gottes und nicht als eine von vornherein zu erwartende Vergeltungsmassregel an den Frommen bzw. den Gottlosen dargestellt wird. Überhaupt scheint das Hervorheben von Israel oder den Frommen als arm und notleidend gerade für eine bestimmte literarische Tradition, nämlich die der Klage- und Dankpsalmen sowie der mit ihnen verwandten eschatologischen Lieder, charakteristisch zu sein. Zu dieser literarischen Tradition gehören ausser den Liedern in Lk 1 offenbar auch die Psalmen Salomos; dagegen scheinen die Seligpreisungen der Bergpredigt mit ihr nichts zu tun zu haben.

Was man sonst als Stütze für die Annahme der Existenz dieser »Anawim» als einer besonderen religiösen Richtung herangezogen hat, beschränkt sich auf Rückschlüsse aus den Evangelien, wobei man charakteristische Züge bei Johannes dem Täufer und Jesus, die von dem pharisäischen Frömmigkeitstypus abweichen, für die vermuteten »Anawim» beansprucht hat.[2] Dann fragt man sich aber, was in den Evangelien aus allen diesen »Anawim» geworden ist; nach Mk 6,1–6 und Mt 11,20–24 (Lk 10,13–15) hat ja Jesus unter seinen galiläischen Volksgenossen nur ganz wenig Erfolg gehabt.

Kurz: die vielgerühmten spätjüdischen »Anawim» sind nichts als

---

[1] a.a.O. S. 57.

[2] So besonders Sattler a.a.O. S. 8–13; vgl. Lohmeyer a.a.O. S. 64f., der besonders die Haltung Jesu dem Reichtum gegenüber aus der Anschauung der vermuteten »Anawim» ableiten will, die ihrerseits auf die Frömmigkeit der »Armen» in den Psalmen zurückgehen sollte (a.a.O. S. 65).

Ableger der »frommen Dulder» der Psalmen, als eine religiöse Partei gedacht, und sollten deshalb jetzt ein für allemal mit diesen zusammen aus der neutestamentlichen Wissenschaft verschwinden.

e. *Arm und Reich im Jakobusbrief.*

Endlich hat man in Jk 1,9—11; 2,1—13 sowie 5,1—6 Belege für ein traditionelles jüdisches »Armenpathos» zu finden gemeint.[1]

α. Jk 5,1—6

Am schärfsten tritt die Stellung des Jk zu den Reichen in 5,1ff. hervor; es heisst dort: »Wohlan nun, ihr Reichen, weinet und heulet über euer Elend, das über euch kommt. Euer Reichtum ist verfault, und eure Kleider sind von Motten zerfressen worden. Euer Gold und Silber ist verrostet, und der Rost wird zum Zeugnis gegen euch werden und euer Fleisch wie Feuer verzehren. Ihr habt euch Schätze gesammelt in den letzten Tagen. Sehet, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgeerntet haben, der von euch zurückbehalten wurde, 'schreit' und die Rufe der Schnitter sind 'zu den Ohren des Herrn Sebaoth' gedrungen. Geschwelgt habt ihr auf der Erde und geprasst, ihr habt eure Herzen gemästet 'am Schlachttage'. Ihr habt verurteilt, ja hingemordet den Gerechten; er setzt euch ja keinen Widerstand entgegen.»

Wenn wir diese Stelle mit den früher angeführten Weherufen gegen die Reichen in den Mahnreden des 1 Hen vergleichen, fällt zuerst in die Augen, dass hier, wenigstens anfangs, nicht von unrechtmässig erworbenem Reichtum die Rede ist, sondern nur von Sammeln von Reichtum überhaupt: es hiess ja, dass der Rost ihrer Schätze zum Zeugnis gegen sie werden und ihr Fleisch verzehren wird; der Rost wird nämlich davon zeugen, dass die Reichen ihre Schätze haben ungebraucht liegen lassen, sie also nur gesammelt haben, um ihrem Geiz zu befriedigen, statt sie im Dienst der Menschenliebe zu verwenden (vgl. Sir 29,10).[2] Wenn somit das Sammeln von Schätzen hier schon an sich als etwas Böses verurteilt wird, so erinnert dies an 1 Hen 94,7;[3] von dieser Stelle sowie von 108,7ff. unterscheidet sich unser Text teils dadurch, dass die Vergänglichkeit der Schätze mit dem Gerichtsgedanken verbunden wird, teils und vor allem dadurch, dass es als etwas besonders Schlimmes hervorgehoben wird, dass die Reichen gerade in den letzten Tagen Schätze gesammelt

[1] So vor allem Dibelius, Der Brief des Jakobus (MK XV[7]), Göttingen 1921, S. 37—46.

[2] Vgl. Windisch, Die katholischen Briefe (HBzNT 15[3]), Tübingen 1951, S. 30; Fr. Hauck, ZK XVI S. 218; L. Brun, Jakobs brev, Oslo 1941, S. 153.

[3] Siehe oben S. 67f.

und ein schwelgerisches Leben geführt haben:[1] statt an das bevorstehende Ende zu denken und sich durch ein Leben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes für das Gericht zu bereiten, haben sie nur daran gedacht, ihren Reichtum zu vermehren und ihre Begierden zu befriedigen. Ferner wird ihnen vorgeworfen, dass sie den Arbeitern auf ihren Äckern ihren Lohn vorenthalten haben. Das Allerschlimmste ist aber, dass sie den Gerechten – der Singular soll offenbar den Gerechten als Typus bezeichnen — verurteilt, ja getötet haben, während dieser ihnen keinen Widerstand leistet.

Von diesen Anklagen stellt offenbar diejenige auf Vorenthalten des Lohnes der Arbeiter einen in alttestamentlich-jüdischer Paränese geläufigen Topos dar (vgl. Lev 19,13; Jer 22,13; Mal 3,5; Tob 4,14; Sir 34,27; Herm vis III,9,6).[2] Dasselbe gilt auch von der Anklage wegen der Ermordung des Gerechten in V. 6 (vgl. Sap 2,10.12.19f.).[3] In unserem Texte sind diese Anklagen indessen, wie 2,6f. an die Hand zu geben scheint, wahrscheinlich durch das Vorgehen reicher Gegner gegen die Christen aktualisiert.[4] Zu den beiden charakteristischsten Zügen dieser Drohworte gegen die Reichen, nämlich der Verurteilung des Schätzesammelns als solchen sowie der eschatologischen Begründung in V. 3 und 5 kenne ich aber kein Gegenstück aus der jüdischen Literatur, ausser — was den ersteren Zug anbetrifft — 1 Hen 94,7b und 108,7ff.; mit der uns an der letzteren Stelle begegnenden anscheinend dualistisch-asketischen Denkweise dürfte aber Jk 5,1—6 nichts zu tun haben. Dagegen liegt die Beurteilung der Reichen und des Reichtums in diesem Abschnitt offenbar in einer Linie mit den Aussprüchen Jesu über Reiche und Sammeln von Schätzen. Als Beleg für ein vorchristliches jüdisches »Armenpathos» kann somit dieser Abschnitt nur in sehr beschränktem Masse verwendet werden.

---

[1] Die ἡμέρᾳ σφαγῆς in V. 5 ist wohl der Tag ihrer eigenen Schlachtung, d.h. der Gerichtstag (so auch Hauck a.a.O. S. 221; Brun a.a.O. S. 155); diese Interpretation ist sowohl an sich wahrscheinlicher als auch in der Verbindung mit dem Gedanken daran, wie sie sich eben an jenem Tage selbst gefüttert haben, viel wirkungsvoller als diejenige von Windisch a.a.O. S. 31 und Dibelius a.a.O. S. 221, es handle sich hier um den Unglückstag der Armen — aber von der Ermordung des »Gerechten» ist erst in V. 6 die Rede.

[2] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 220.

[3] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 221.

[4] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 222. Dagegen erscheint mir die Vermutung von Dibelius a.a.O. S. 219, dass in einer älteren Gestalt der uns hier begegnenden paränetischen Überlieferung V. 5f. unmittelbar auf V. 3 gefolgt sei, unnötig, da das in V. 5 geschilderte Wohlleben ein neues Moment in der Schilderung der gottlosen Reichen im Vergleich mit dem in V. 3 geschilderten Schätzesammeln darstellt und ausserdem einen ausgezeichneten Kontrast zu ihrer in V. 4 geschilderten Behandlung ihrer Arbeiter bildet (vgl. Hauck a.a.O. S. 219.220).

β. Jk 1,9—11.

Jk 1,9—11 heisst es: »Der niedrig gestellte Bruder rühme sich seiner Höhe, der Reiche dagegen seiner Geringheit, denn wie die Blume des Grases wird er vergehen. Die Sonne ging auf samt dem Glutwind und versengte das Gras, und seine Blume fiel ab und die Schönheit ihres Aussehens verging; so wird der Reiche mitten in seinen Unternehmungen hinwelken.» Es erscheint mir sehr fragwürdig, ob dieser Ausspruch eigentlich mit dem Gegensatz arm — gottlos zu tun hat: das hier verwendete Bild spricht ja nur von der Vergänglichkeit des Reichen als solchen im Gegensatz zu der unvergänglichen Hoheit des geringen Bruders. Dann geht aber dieser Ausspruch nicht über z.B. Ps 49 hinaus. Eine andere Sache ist es, dass der Reiche dabei im Gegensatz zu dem niedrig gestellten Bruder nur als Erdenwesen, als Mensch, der ausschliesslich dieser Welt gehört, in Betracht kommt. Das Anliegen desjenigen, der hier zu uns redet, ist offenbar nur dies, die Vergänglichkeit und deshalb »Niedrigkeit» des Reichen vom Gesichtspunkt der Ewigkeit aus hervorzuheben. Anderseits ist es aber für die Beurteilung der Armen bei Jk sehr gewichtig zu beachten, dass hier nicht, wie man erwartet hätte, wenn Jk die behauptete Identifizierung von »arm» und »fromm» vertreten hätte, der Arme überhaupt, der Arme als solcher, ermahnt wird, sich seiner Höhe zu rühmen, sondern nur der niedrig gestellte »Bruder»; dieses Wort kann sich aber in einer christlichen Schrift nur auf den Glaubensgenossen beziehen.[1] Hinzu kommt, dass ὕψος kaum »Erhöhung» bedeuten kann;[2] dann kann das Wort nur die Stellung, die »der geringe Bruder» in religiöser Hinsicht als Christ hat, bezeichnen (vgl. Phil 3,20); jedenfalls dürfte die uns hier begegnende Vorstellungsweise ohne Gegenstück in der jüdischen Literatur sein; dort pflegt man nur von der künftigen Erhöhung Geringer zu sprechen. Dann kann aber auch diese Stelle nicht als Beleg für die Identifizierung von »arm» und »fromm» im Judentum verwendet werden, sondern sagt höchstens, dass nur der Arme, nicht aber der Reiche an dem

[1] Freilich geht die urchristliche Verwendung des Wortes ἀδελφός, um Glaubensgenossen zu bezeichnen, auf den jüdischen Gebrauch, Volksgenossen als Brüder zu benennen, zurück. Dabei heisst es aber immer entweder »dein Bruder» oder dgl. oder in Anrede »Brüder!»; dagegen wird niemals von dem Bruder gesprochen, ohne dass es sich dabei um seine Beziehung zu anderen Volksgenossen handelt. Überhaupt würde ein Jude, wenn er von Armen unter seinen eigenen Volksgenossen redete, ohne sie dabei zu anderen Volksgenossen ausdrücklich in Beziehung zu setzen, sich nicht so wie in Jk 1,9 ausgedrückt haben: »Brüder» waren ja alle Israeliten.

[2] Auch 1 Makk 10,24: γράψω κἀγὼ αὐτοῖς λόγους παρακλήσεως καὶ ὕψους καὶ δομάτων, worauf Dibelius S. 81 als Beleg für die Bedeutung »Erhöhung» verweist, gibt es keinen Anlass, ὕψους einen anderen Sinn als den geläufigen beizulegen; man muss das Wort deshalb hier mit »hoher Rang» übersetzen.

in der christlichen Botschaft verkündigten Heil Anteil hat. Somit liegt diese Stelle in einer Linie mit den Aussagen in 2,5—7, denen wir uns nun zuletzt zuwenden.

γ. Jk 2,5—7.

Der Verfasser des Briefes warnt in 2,1ff. vor Ansehen der Person, wenn Reiche dem Gottesdienst beiwohnen; demgegenüber hebt er in V.5 hervor, dass Gott »die in der Welt Armen dazu auserwählt hat, Reiche im Glauben und Erben des Reiches zu sein, das er denen verheissen hat, die ihn lieben», während anderseits die Reichen die Christen gewalttätig behandeln und in die Gerichte schleppen und den Namen Christi lästern. Der Gedanke ist hier offenbar derselbe wie in 1 Kor 1,28, nur dass dort nicht direkt von arm und reich geredet wird. Auch hier ist also nicht davon die Rede, dass die Armen als solche gerecht oder fromm sind, sondern davon, dass sie von Gott zur Teilnahme am Heil auserwählt sind; dieser Gedanke hat aber m.W. kein direktes Gegenstück in rein jüdischem Bereich. Dort sind die Frommen zwar oft — wenn auch nicht immer! — arm, die Gottlosen wiederum reich, hier dagegen sind die Armen als solche für das Heil prädisponiert. Dahinter stehen offenbar Lk 6,20ff. sowie spätere christliche Erfahrungen.

δ. Rückblick.

Wir finden somit, dass von denjenigen Zügen im Jk, die man als Belege für eine vorchristliche jüdische »Armenfrömmigkeit» herangezogen hat, wenigstens zwei, nämlich die Verurteilung der Reichen wegen ihres Sammelns von Schätzen sowie die Hervorhebung des Gedankens, dass das Heil den Armen gehört, kaum als rein jüdisch zu beurteilen sind, sondern erst vor dem spezifisch christlichen Hintergrund des Briefes verständlich sind. Es liegt deshalb nahe zu vermuten, dass dasselbe auch gilt, wenn 5,4.6 die in der jüdischen Literatur traditionellen Beschuldigungen gegen die Gottlosen an die Reichen als solche gerichtet werden. Vor allem aber ist zu beachten, dass »arm» im Jk ganz so wie überall in der jüdischen Literatur »arm» in dem uns geläufigen Sinn bedeutet.

f. *Verbindungen zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» in der sonstigen jüdischen Literatur.*

α. Sir. 13,17f.

Nun gibt es indessen einige Stellen in der spätjüdischen Literatur, wo die »Armen» tatsächlich mit den Frommen zusammenzufallen scheinen.

Eine von diesen ist Sir 13,17f., wenn es dort in einer Warnung an die Armen, mit den Reichen zu verkehren, V. 15ff. heisst:

»Alles Fleisch liebt seinesgleichen
und jeder Mensch die mit ihm Gleichgestellten.
Seinesgleichen hat alles Fleisch bei sich
und mit seinesgleichen schliesst sich der Mensch zusammen.
Warum schliesst sich der Wolf mit dem Lamm zusammen?
So ist der Gottlose, der sich dem Gerechten beigesellt.
Was für einen Frieden hält die Hyäne mit dem Hunde,
und was für einen Frieden der Reiche mit dem Armen?
Der Frass der Löwen sind die Wildesel der Wüste;
also sind die Weide des Reichen die Armen.«

Wenn man auch bezweifeln möchte, dass der Reiche und der Arme in V. 18 als mit dem Gottlosen und dem Gerechten in V. 17 identisch gedacht sind, — die in V. 17 und V. 18 verwendeten Bilder sind ja in bezug auf ihren Sinn nicht identisch — besteht dennoch hier offenbar eine nahe Beziehung zwischen dem Gegensatz »reich» und »arm» einerseits und »gottlos» und »gerecht» anderseits. Dies ist aber offenbar damit gegeben, dass der Reiche hier als gottlos oder jedenfalls als den Armen rücksichtslos ausbeutend gedacht ist; ist aber der Reiche als gottlos gedacht, dann fordert geradezu der Stil an unserer Stelle, dass der Arme als gerecht gedacht wird. Vor allem kommt aber dabei in Betracht, dass Sirach sich in seinem Buch an Menschen wendet, die entweder schon gerecht sind oder die er durch sein Buch zu Gerechtigkeit und Frömmigkeit erziehen will. Die Voraussetzung für die angeführten Worte ist allerdings, dass solche die Armen rücksichtslos ausbeutenden Reichen, wie sie in Sir 13 geschildert werden, eine häufig vorkommende Erscheinung waren (vgl. Prov 18,23; Sir 35(31),5—11). Dagegen dürfte uns diese Stelle nicht zu dem Schluss berechtigen, dass es eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht» gegeben habe, so dass die Armen immer als gerecht gedacht worden wären. Indessen kann, wie schon oben erwähnt wurde, insofern eine Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» bestanden haben, als die Armen auf eine ganz andere Weise als die Reichen auf die Hilfe Gottes hingewiesen waren.[1]

β. Ex. Rabba 31,5. 13.

Eher könnte uns eine Stelle in der rabbinischen Literatur anscheinend zu dem Schluss berechtigen, dass es eine feste Verbindung zwischen den

[1] Vgl. Birkeland: Die Feinde des Individuums S. 263 unten.

Begriffen »arm» und »gerecht» gegeben habe, nämlich Ex Rabba 31,5, wo es heisst: »'Wenn du meinem Volk Geld leihest' (Ex 22,25). Als Salomo den Tempel gebaut hatte, sprach er zu dem Heiligen — gesegnet sei er — in seinem Gebete: 'Herr der Welt! wenn ein Mensch zu dir betet, dass du ihm Geld geben mögest und du weisst, dass es ihm schädlich ist, so gib es ihm nicht. Siehst du aber einen Menschen, dem der Reichtum wohl ansteht, so gib ihn ihm, wie geschrieben steht: 'So tue einem jedem nach seinem Wandel, weil du sein Herz kennst' (2 Chr 6,30). Denn in dieser Welt sind die Gottlosen reich, erfreuen sich des Glücks und der Ruhe, während die Gerechten arm sind. Aber in der Zukunft, wenn Gott den Gerechten die Schätze des Gan Eden öffnen wird, da werden die Gottlosen, die von Wucher und Zins gelebt haben, ihr Fleisch mit den Zähnen beissen, wie es heisst: 'Der Tor legt seine Hände in den Schoss und verzehrt sein Fleisch' (Koh 4,5). Dann werden sie sagen: 'O, dass wir doch gearbeitet hätten und auf unseren Schultern Lasten getragen! O, dass wir dort Sklaven gewesen wären und es wäre uns so, wie es heisst: 'Besser eine Hand voll Ruhe, als beide Fäuste voll Arbeit und Haschen nach Wind' (Koh 4,6). Deshalb heisst es: 'Wenn du meinem Volke Geld leihest'.» Hier wird somit direkt gesagt, dass die Gottlosen in dieser Welt reich sind und sich des Glückes und der Ruhe freuen, während dagegen die Gerechten arm sind. Wir haben es hier anscheinend mit einer ähnlichen Lage wie in 1 Hen 94—105 zu tun. Indessen ist dabei erstens zu beachten, dass das Wort עָנִי auch hier in seinem im Neuhebräischen geläufigen Sinn von »arm» in ökonomischer Hinsicht steht. Zweitens ist das Hauptanliegen, das diese Stelle beherrscht, offenbar das alte Theodizeeproblem mit seiner im Spätjudentum geläufigen Lösung: hier geht es den Gottlosen gut und den Frommen schlecht: in der zukünftigen Welt wird aber ein Ausgleich stattfinden. Indessen enthält dieser Text, mit den Schilderungen des Treibens der Gottlosen in den Psalmen und in den Mahnreden im 1 Hen verglichen, einen neuen Zug: die gottlosen Reichen sind hier solche, die auf Zins und Wucher ihr Geld ausleihen. Ob man dabei aus einem solchen Ausspruch schliessen darf, dass man in den Kreisen, in denen er entstanden ist, tatsächlich alle Armen als fromm betrachtete, dürfte zweifelhaft sein; es gab ja übrigens auch »Mittelmässige» (בֵּינוֹנִיִּים), die weder entschieden gut, noch entschieden schlecht waren.[1] Indessen sind im Alphabet-Midrasch des R. ʿAqiba (Beth ha-Midrasch III,22,34) die Armen offenbar mit den Frommen identisch, wenn es da heisst: »Warum wendet das Daleth sein Gesicht gegen das He? Weil jeder, der in dieser Welt arm ist, in der zukünftigen

[1] bT Roš Haššana 16b, 34 Bar., Billerbeck IV S. 1033.

Welt reich wird, wie die Israeliten, weil sie sich mit den Gebotserfüllungen beschäftigen. Wer in dieser Welt reich ist, wird arm in der zukünftigen Welt, wie die Völker der Welt und die Gottlosen, weil sie sich nicht mit den Gebotserfüllungen beschäftigen, und sie sind in dieser Welt reich, weil der Heilige – gesegnet sei er! – ihnen ihren Lohn in dieser Welt gibt ...»[1] Wahrscheinlich haben wir es aber in den beiden jetzt angeführten Aussprüchen mit Verallgemeinerungen von häufig vorkommenden Verhältnissen zwecks theologischer oder paränetischer Belehrung zu tun; dabei handelt es sich in der zuletzt angeführten Stelle um eine Lösung des Theodizeeproblemes mit Hilfe des jüdischen Vergeltungsschemas, die uns an mehreren Stellen in der rabbinischen Literatur begegnet und die wir später besprechen werden. Es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die jetzt angeführten Stellen Lagen widerspiegeln, die zu gewissen Zeiten hie und da geherrscht haben; der geläufigen Auffassung von Armut und Reichtum in der rabbinischen Literatur scheinen sie nämlich nicht zu entsprechen.[2] Jedenfalls erscheint es sehr ungewiss, ob wir aus diesen beiden Stellen schliessen dürfen, dass in neutestamentlicher Zeit im Judentum eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht» bestanden habe.

In der Fortsetzung der eben besprochenen Stelle aus Ex R. 31 heisst es: »Die Israeliten sprachen vor dem Heiligen — gesegnet sei er —: Welche sind dein Volk?' Er antwortete: 'Die Armen', wie es heisst: 'Denn der Ewige tröstet sein Volk und erbarmt sich über seine Elenden' (Jes 49,13). Wenn ein Mensch arme Verwandte hat und er selbst reich ist, so erkennt er sie nicht als Verwandte an, wie es heisst 'Den Armen hassen alle seine Brüder' (Prov 19,7). Aber der Heilige — gesegnet sei er — ist nicht so, wie es heisst: 'Reichtum und Ehre kommen von dir' (1 Chr 29,12). Er beschirmt (חופה, bedeckt) nur die Armen, wie es heisst: 'Jahve hat Zion gegründet, und die Elenden seines Volkes werden dort Zuflucht finden' (Jes 14,32). Darum heisst es: 'Wenn du meinem Volk Geld leihest'.» Eine Parallelstelle bietet 31,13: »'Dem Armen bei dir. Der Arme ist nicht bei dir, sondern bei mir. So sagt David: 'Denn du hilfst einem bedrückten Volke.'» Dann folgt in etwas ausführlicherer Gestalt derselbe Vergleich zwischen dem Benehmen der Menschen gegen ihre armen Verwandten und demjenigen Gottes gegen die Armen, worauf es heisst: »Der Heilige aber — gesegnet sei er — ist nicht so; wer ist sein Volk? Die Armen. Sieht er einen Armen, so schliesst er sich ihm an. Wenn du das wissen willst, siehe was geschrieben ist: 'So sagt Jahve: Der Himmel ist mein Thron'

---

[1] Vgl. Billerbeck III S. 656 f.

[2] Siehe z.B. Billerbeck I S. 820 ff. 822 ff. 826 f.

(Jes 66,1); und wie heisst es dann? 'Und auf diesen schaue ich, auf den Armen' usw. Und so sagt Moses zu Israel: 'Nicht weil ihr grösser seid als alle Völker, gewann Jahve euch lieb und erwählte euch, denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern' (Dt 7,7). Wenn er wieder einmal Zion seine Gunst erweisen will, über wen wird er sich dann zuerst erbarmen? Über die Armen, wie es heisst: 'Denn Jahve hat Zion gegründet, und die Armen seines Volkes werden dort Zuflucht finden' (Jes 14,32) und 'Jahve tröstet sein Volk und erbarmt sich über seine Armen'. Das ist der Sinn der Worte: 'Dem Armen bei dir.' Der Arme ist nicht bei dir, sondern bei mir. Deshalb heisst es: 'Denn du hilfst einem armen Volke' (Ps 18,28).» In diesen beiden Stellen wird somit gelehrt, dass Gott sich besonders der Armen annimmt, dass sie als Gegenstand seines Schutzes ihm am meisten am Herzen liegen. Dies hat aber offenbar jedenfalls nichts unmittelbar mit dem Gegensatz gottlos — gerecht zu tun; es handelt sich hier offenbar nur darum, dass Gott sich derjenigen annimmt, die in erster Linie seine Hilfe und seinen Schutz nötig haben. Insofern bilden diese Stellen eine entfernte Parallele zu Lk 6,20f. Indessen ist hier offenbar vorausgesetzt, dass die Armen fromme Leute sind — die Urheber der angeführten Aussprüche denken offenbar in diesem Zusammenhang nur an fromme Volksgenossen; nur scheint dies hier ebenso wenig wie in den Psalmen, wenn dort von Armen die Rede war, in dem Wort עָנִי an sich zu liegen.

γ. Der Habakkuk-Kommentar XII, 2—10.

Vor ein bedeutend grösseres Problem stellt uns die Verwendung des Wortes in dem unter den Handschriften in der 'En Feshа-Höhle bei Jericho gefundenen Habakkuk-Kommentar XII, 2—10. Es heisst dort in der Auslegung von Hab 2,17: »Der Sinn der Stelle betrifft den frevlerischen Priester, ihm die Behandlung zu vergelten, die er den Armen (אֶבְיוֹנִים) hat widerfahren lassen, denn 'Libanon' ist der Rat der Gemeinde, und die 'Tiere' sind die Einfältigen von Juda, die das Gesetz tun — diesen Priester zur Vernichtung zu verurteilen, weil er beabsichtigte, die Armen zu vernichten. Wenn es heisst: 'Wegen des Blutes der Stadt und der Gewalttat am Lande', so ist der Sinn dieser: 'die Stadt' — das ist Jerusalem, wo der Priester Greueltaten beging und das Heiligtum Gottes verunreinigte, und 'die Gewalttat am Lande,' — das sind die Städte von Juda, wo er das Vermögen der Armen raubte.»[1]

Diese Stelle scheint bei oberflächlicher Betrachtung tatsächlich einen

[1] Der Text in The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, edited by Millar Burrows I, New Haven 1950.

Beleg für die früher von den Exegeten behauptete Synonymität zwischen »arm» und »fromm» zu bieten: »die Armen» sind ja offenbar mit »dem Rat der Gemeinde» und »den Einfältigen von Juda, die das Gesetz tun» identisch; diese beiden Ausdrücke beziehen sich aber auf die Sekte, aus der dieser Text stammt. Nun ist aber schon von vornherein von der Möglichkeit abzusehen, dass »arm» hier an sich mit »fromm» gleichbedeutend sein sollte, da wir ja sonst keine Belege für einen solchen Sprachgebrauch gefunden haben. Aber auch nicht die Bedeutung »arm» im geläufigen ökonomischen Sinn scheint hier zu passen; man versteht nämlich nicht, warum es hervorgehoben werden sollte, dass diejenigen, die der Gegenstand der Verfolgung des »frevlerischen Priesters» waren, gerade arm im ökonomischen Sinn waren; nur bei der letzten Aussage des angeführten Stückes würde diese Bedeutung insofern einen guten Sinn geben, als dadurch das Empörende in der Handlungsweise des »frevlerischen Priesters» hervorgehoben würde, indem er gerade die Armen ihrer Habe beraubte. Gewöhnlich will man das אֶבְיוֹנִים in unserem Texte als die Benennung, die die Mitglieder der Sekte für sich selbst gebrauchten, auffassen.[1] Diese Bennenung sollte dann damit zusammenhängen, dass sie Reichtum verachteten, indem sie alles gemeinsam hatten;[2] indessen ist dies kaum dasselbe wie Armut. Dem Sektenkanon III,2 f.; V,14.20; IX,8f. 22 nach zu urteilen, scheint die Haltung der Sektierer hinsichtlich des Geldes darin ihren Grund zu haben, dass sie die Besitztümer derjenigen, die nicht zur Sekte gehörten, als unrein betrachteten;[3] es scheint sich somit hier nur um eine Konsequenz ihrer strengen Haltung in bezug auf levitische Reinheit zu handeln. Man hat ferner als Stütze für die erwähnte Interpretation des Wortes auf die Selbstbenennung der judenchristlichen Sekte der Ebjoniten hingewiesen,[4] aber erstens muss es als sehr fragwürdig beurteilt werden, ob sie etwas mit der neuentdeckten Sekte zu tun hat. Zweitens scheint bei den Ebjoniten das Festhalten an

---

[1] A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les manuscripts de la Mer Morte (L'Orient ancien illustré 4), Paris 1950, S. 51 A. 34; G. Molin Judaica VII, 1951, S. 194; J. van der Ploeg, Bibliotheca orientalis VIII,1, 1951, S. 10.

[2] Vgl. den Sektenkanon I,11ff.; V, 2; VI, 19ff.; VII,25; IX,8 (in der englischen Übersetzung von W. H. Brownlee in Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies 10—12, 1951, S. 8. 18. 26. 30. 34. Vgl. ferner X,19: »I will not be envious of an evil person; the wealth of violence my soul shall not covet; and on the abundance of a corrupt man I will not lay hold until the day of vengeance» (Brownlee a.a.O. S. 42).

[3] Brownlee a.a.O. S. 12.20.34.36.

[4] K. Schubert in Alttestamentliche Studien, Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag gewidmet (Bonner biblische Beiträge 1), Bonn 1950, S. 233; Molin a.a.O. S. 194.

der urchristlichen Stellung zum Besitztum etwas Wesentliches gewesen zu sein.[1] Hinzu kommt, dass diese Benennung der neuentdeckten Sekte uns nur an dieser einzigen Stelle in der bisher veröffentlichten Literatur der Sekte begegnen würde. Freilich bezeichnet der Beter in ein paar von den Psalmen, die unter den Schriften der Sekte gefunden worden sind, sich selbst als אֶבְיוֹן.[2] So heisst es in Ps 2: »Aus der Gemeinde der Heuchler hast du die Seele des Armen (אֶבְיוֹן) befreit, die sie zugrunde richten (und) dessen Blut sie vergiessen wollten, weil er dir gedient hat... Sie haben mich zu Schmach und Schande gemacht im Munde aller, die Lügen reden. Du aber, mein Gott, halfest der Seele des Armen und Schwachen (עָנִי וְרָשׁ) aus der Hand des, der stärker ist als er. Du rettetest meine Seele aus der Hand der Starken.»[3] Und in Ps 3 heisst es: »Ich aber, ein Gebilde aus Lehm, was bin ich, ein Gekneteter in Wasser, für wen werde ich gehalten und was habe ich für eine Kraft? Denn auch ich bin

[1] Epiphanius XXX,17,2 (Holl I S. 356,2ff.); vgl. ferner H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, S. 196 ff. 350 ff.; Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem S. 64 f. Karl Holl (Gesämmelte Aufsätze II, Tübingen 1928, S. 58ff.) schliesst u.a. aus dem Umstand, dass die Empfänger der von Paulus eingesammelten Kollekte 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1.12; Röm 15,25.31 »die Heiligen», Gal 2,10 wiederum »die Armen» und Röm 15,26 endlich »die Armen unter den Heiligen» benannt werden, dass »die Armen» »ein feststehender, geläufiger Name» der Mitglieder der Urgemeinde gewesen sei. Ferner führt er als Stütze dieser Auffassung an, dass Paulus in Röm 15,27 »das Recht und die Pflicht zur Spende nicht aus der Bedürftigkeit innerhalb der Urgemeinde» herleitet, »sondern daraus, dass die Heiden von dorther geistliche Güter empfangen hätten. Aber diejenigen, die den Heiden geistliche Güter mitgeteilt hatten, waren doch nicht bloss die armen Glieder der Urgemeinde, sondern die Urgemeinde als solche» (a.a.O. S. 59). Wenn aber Paulus Geld für die Urgemeinde sammelte, so ist dies nach 2 Kor 8,14 und 9,12 deshalb geschehen, weil dort eine wirkliche Bedürftigkeit vorlag; Röm 15,27 dagegen auszuspielen, ist nur lächerlich; die von Holl gemachte Distinktion zwischen den armen Gliedern der Urgemeinde und der Urgemeinde als solcher in bezug auf das in Röm 15,27 Gesagte dürfte Paulus völlig fremd gewesen sein, und zwar umsomehr, als da ja nur steht, dass die Heiden an dem geistigen Besitz der Betreffenden Anteil erhalten haben; dies kann sich ja ebenso gut auf die Armen in der Gemeinde wie auf die ganze Gemeinde beziehen. Ebenso verfehlt ist es offenbar, mit der Verwendung der Benennung οἱ ἅγιοι an den oben erwähnten Stellen und dem blossen τῶν πτωχῶν in Gal 2,10 zu argumentieren — dass sich das letztere Wort auf die Armen unter den Judenchristen bezieht, ist ja wegen des Zusammenhangs deutlich genug; man darf hier nicht unnötig umständliche Ausdrucksweise fordern. Übrigens hätte die völlig eindeutige Ausdrucksweise in Röm 15,26 Holl von seinem Schluss abhalten sollen; mit ihm in ihr »eine verhüllende Redeweise» (a.a.O. S. 59) zu sehen, ist völlig willkürlich (vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 40).

[2] Vgl. Dupont-Sommer a.a.O. S. 88 A. 6; Schubert a.a.O. S. 233.

[3] Angeführt nach der Übersetzung von K. Schubert a.a.O. S. 238; der Text bei E. L. Sukenik, מגילות גנוזות I, Jerusalem 1950, S. 36f.

gestanden im Bereiche des Bösen, mit den Missetätern in Gemeinschaft. Da schrecktest du die Seele des Armen (אֶבְיוֹן) mit vieler Verwirrung, und das Verderben der Bedrängnis war mit meinem Schritte».[1] Hier kann es sich aber m.E. gar nicht um einen Sektennamen handeln; wir haben hier vielmehr mit derselben Verwendung des Wortes אֶבְיוֹן wie in den kanonischen Psalmen zu tun, wenn der bedrängte Beter sich dort als עָנִי וְאֶבְיוֹן bezeichnet. Besonders stark erinnert in dieser Hinsicht an die angeführten Stellen Jer 20,13, wo es heisst: »Er rettet die Seele des Armen (אֶבְיוֹן) aus der Hand der Bösen.» אֶבְיוֹן bedeutet nämlich an sich nur »bedürftig»; der dadurch bezeichnete Mangel braucht sich nicht notwendig auf Geld oder andere materielle Güter zu beziehen, sondern es kann sich auch um Schwachheit, um Mangel an Kraft, also Hilflosigkeit, handeln,[2] und dies ist offenbar an den eben aus den Psalmen der neuentdeckten Sekte zitierten Stellen der Fall. Dann liegt es aber nahe, das Wort auch im Habakkuk-Kommentar auf dieselbe Weise zu verstehen: die Mitglieder der Sekte, die der Verfolgung des »frevelhaften Priesters» ausgesetzt worden waren, waren ihm gegenüber völlig wehrlos und deshalb in hohem Grade bemitleidenswert.[3] Und zwar erscheint das Benehmen des »frevlerischen Priesters» gegen die Mitglieder der Sekte umso empörender, als ja nach israelitisch-jüdischer Auffassung gerade dem Herrscher des Volkes oblag, die Armen und Schwachen zu beschützen (vgl. Ps 72,2.4.12f.; Jer 21,12; 22,3.16; vgl. übrigens auch die beiden letzten der eben besprochenen Stellen aus Ex Rabba).

Endlich gibt es auch in der mit den neugefundenen Sektenschriften geistig nahe verwandten Damaskusschrift eine Stelle, wo die Mitglieder der Sekte als die »Armen» bezeichnet werden. 19,9 (nach der Paginierung von Schechter) heisst es dort: »Aber die, die auf ihn achten, sind die Armen der Herde» (עֲנִיֵּי הַצֹּאן); die Worte sind indessen ein Zitat aus Sach 11,11, wo es nach dem masoretischen Text heisst: »Die Ärmsten der Schafe, die auf mich achteten, erkannten, dass dies ein Wort Jahves ist». Der Verfasser der Damaskusschrift 19,9 sieht somit in Sach 11,11 eine Voraussage der eigenen Sekte. Dabei liest er offenbar aus der Sacharjastelle heraus, dass gerade »die Armen», zu denen er sich selbst und seine Gesinnungsgenossen rechnete, die rechtschaffenen Israeliten seien, die deshalb bei der Heimsuchung am Ende gerettet werden sollen. Dabei braucht er in das Wort עָנִי an der Sacharjastelle nur den Gedanken an die vergleichsweise niedrige Stellung hineingelegt zu haben, die die Mit-

[1] Angeführt nach Schubert a.a.O. S. 239; der Text bei Sukenik a.a.O. S. 39.

[2] Mowinckel, Psalmenstudien VI S. 16 Anm. 3; Birkeland, Die Feinde des Individuums S. 317ff.

[3] Vgl. Ps 10,9; 37,14; Hiob 24,14; Jk 5,6b!

glieder »der Gemeinde des neuen Bundes», mit den herrschenden Klassen in Palästina verglichen, einnahmen. Wenn er aber die angeführte Sacharjastelle als Schriftbeweis dafür benutzt, dass die Armen die Rechtschaffenen seien, die am Ende gerettet werden sollen, scheint dies kaum darauf hinzudeuten, dass die Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» ihm ohne weiteres schon im voraus gegeben wäre.

g. *Rückblick.*

Nach dieser langwierigen Untersuchung der mit den Wörtern für »arm» und »reich» verbundenen Vorstellungen in der späteren alttestamentlichen und jüdischen Literatur können wir jetzt feststellen, dass das Wort עָנִי und seine Äquivalente, sofern sie wirklich die Bedeutung »arm» haben und nicht die religiöse Tugend der Demut bezeichnen, wenn wir von den beiden zuletzt besprochenen, hinsichtlich ihrer Interpretation unsicheren Stellen aus dem Habakkuk-Kommentar sowie aus der Damaskusschrift absehen, immer eine wirkliche Notlage oder einen Zustand von Hilflosigkeit oder Niedrigkeit bezeichnen. Im Spätjudentum ist es jedenfalls, von den beiden eben erwähnten unsicheren Stellen abgesehen, völlig evident, dass die Wörter für »arm» immer den erwähnten Sinn haben; davon, dass »arm» an sich ein Synonym für »frommer Dulder» sein sollte, kann keine Rede sein. Dagegen haben wir in einigen Fällen gefunden, dass insofern eine Verbindung zwischen »arm» und »fromm» bestand, als die Gerechten als arm und die Gottlosen als reich dargestellt wurden. Dabei scheint es sich entweder um eine ganz bestimmte geschichtliche Situation zu handeln, betreffs der wir nicht wissen, inwiefern sie in der hier in Betracht kommenden Hinsicht als für die neutestamentliche Zeit massgebend betrachtet werden darf — so 1 Hen 94—105 —, oder es handelt sich offenbar um eine Verallgemeinerung häufiger Erscheinungen aus theologisch-didaktischen oder paränetischen Anliegen, wobei es sehr zweifelhaft bleiben muss, ob man aus diesen Stellen auf eine feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht» in den Kreisen, aus denen die betreffenden Aussprüche stammen, schliessen darf.[1]

[1] Ich habe hier von Jk 5,1—6 abgesehen, obwohl auch dort die Reichen mit den Gottlosen zusammenfallen; der Grund dazu ist, wie oben S. 70f. ausgeführt wurde, dass die Beurteilung der Reichen, die uns hier begegnet, offenbar von spezifisch christlicher Auffassung beeinflusst ist und dass wir deshalb nicht wissen, ob sie überhaupt, insofern es sich hier um die Reichen als solche handelt, auf jüdisch-palästinische Auffassung zurückgeht. Entscheidend ist aber, was den Jakobusbrief betrifft, dass zwischen den Begriffen »arm» und »fromm» dort nur insofern eine

3. Die ursprüngliche Personalform der Seligpreisungen in der Bergpredigt.

Wir können somit nach dieser Untersuchung ruhig feststellen, dass, wenn Jesus nach Lk 6,20f. die Armen selig preist, es sich dabei um Arme im eigentlichen Sinn handelt. Eigentlich hätten wir es nicht nötig gehabt, diesen langen Umweg zu gehen, um dies festzustellen; dass es sich in Lk 6,20 um wirklich Arme handelt, geht schon daraus hervor, dass die »Armen« mit den »Hungernden« und den »Weinenden« zusammen erwähnt werden. Wenn der Hunger auch im A.T. mitunter metaphorisch verwendet wird, um das Verlangen nach dem Wort Gottes (Am 8,11) oder nach dem Heil (1 Bar 2,18; vgl. Jes 55,1ff.) auszudrücken, so war »hungernd« dennoch keine geläufige Metapher für geistige Zustände,[1] und vor allem ist »hungernd« niemals zu einer geläufigen Bezeichnung für die Frommen geworden, so wie man dies fälschlich bei den Wörtern für »arm« gemeint hat. Jedenfalls handelt es sich in Lk 6,20f. um wirkliche Notzustände und nicht nur um verschiedene Ausdrücke für »fromme Dulder«. Wenn ich es dennoch für nötig erachtete, zuerst den Sinn des Begriffes »arm« in den Psalmen sowie in der spätjüdischen Literatur zu untersuchen, so deshalb, weil falsche Vorstellungen in dieser Hinsicht seit langer Zeit die Interpretation der Seligpreisungen der Bergpredigt beeinflusst haben. Die Absicht der vorhergehenden Untersuchung war somit, zu zeigen, dass kein Anlass besteht, in Lk 6,20f. einen anderen Sinn hineinzulegen als den, der im Zusammenhang der einzig natürliche ist.

Handelt es sich aber in Lk 6,20f. um Arme, Hungernde und Weinende in rein äusserem Sinn, dann fragt man sich, ob denn Jesus tatsächlich gelehrt habe, dass alle Armen, Hungernden und Weinenden als solche ohne weiteres am Reich Gottes teilhaben, oder ob dies nur von einer bestimmten Gruppe von Armen gilt, an die sich Jesus bei diesen Seligpreisungen wendet; d.h., wir werden hier vor die Frage gestellt, ob die Seligpreisungen, so wie es Lk darstellt, von Anfang an direkt an die Zuhörer in der zweiten Person gerichtet wurden oder ob die dritte Person bei Mt, wie viele Forscher meinen, die ursprüngliche ist.[2] U.a. hat man darauf verwiesen,

---

Verbindung zu bestehen scheint, als die Armen als von Gott zur Teilnahme am Heil im christlichen Sinn ausgewählt betrachtet werden (2,5) oder tatsächlich Christen sind (1,9).

[1] Vgl. Billerbeck I S. 202f.

[2] In diesem Zusammenhang ist die Frage, ob z.B. die Interpretation Wellhausens von οἱ πτωχοί in Lk 6,20 richtig ist oder nicht, sehr bedeutungsvoll. Hätte nämlich das Wort עָנִי schon an sich die Bedeutung: »die Frommen, die sich in der Welt enttäuscht und unterdrückt fühlen« (Das Evangelium Matthaei S. 14), so wäre es an sich sehr wohl denkbar gewesen, das wenigstens die Seligpreisung der Armen von Anfang an in der dritten Person formuliert gewesen wäre. Eine ganz andere Sache ist es aber, dass die Interpretation Wellhausens (vgl. Kloster-

dass Lk auch sonst an mehreren Stellen die zweite Person hat, wo die Parallelversionen die dritte Person haben.[1]

Nun ist aber hier erstens zu beachten, dass die Teilnahme am Reiche Gottes nach anderen Aussprüchen von Jesus zur Voraussetzung hatte, dass man seine Botschaft annahm und den von ihm verkündigten religiösen und sittlichen Forderungen gehorchte (Mt 11,20ff.; Lk 10,13ff.; Mt 12,41f. Par.; Lk 13,1—9; Mk 3,35; Mt 7,13.21. 24—27; Lk 13,24; 6,46—49). Man müsste dann annehmen, dass Jesus ohne weiteres damit rechnete, dass alle Armen seine Botschaft annahmen und seinen Forderungen gehorchten. Entscheidend ist aber, dass es wohl kaum einen Sinn gehabt hätte, wenn Jesus es nur als einen Lehrsatz ausgesprochen hätte, dass das Reich Gottes den Armen, Hungernden und Weinenden gehörte und dass sie deshalb selig seien, wenn diese, denen die Botschaft gerade galt, es nicht selbst zu hören bekommen hätten. Da es sich ja in den Seligpreisungen in Lk 6,20f., wie wir gefunden haben, von Anfang an nur um Seligpreisung derjenigen gehandelt haben kann, die sich in äusserer und innerer Not befinden, so kann es sich hier nicht so sehr um Bedingungen für die Teilnahme am Heil als um eine Heilsbotschaft an eben diese Notleidenden handeln.[2] Dann ist aber die Anredeform bei Lk weit natürlicher als die Aussageform bei Mt.[3]

MANN, Das Matthäusevangelium[2] S. 34: »die unterdrückten, der Hilfe Gottes bedürftigen Frommen») insofern etwas Richtiges enthält, als, wie wir bald sehen werden, gerade das Enttäuschtsein von der Welt und die daraus folgende Sehnsucht nach dem Heil ein wesentliches Moment in dem hinter der Seligpreisung der Armen stehenden Gedanken darstellt; nur liegt weder der Gedanke an Frömmigkeit noch der an das Gefühl des Enttäuschtseins oder Unterdrücktseins in der Welt in dem Wort »arm» als solchem.

[1] CADBURY, The Literary Method and Style of St. Luke S. 124ff. Dabei handelt es sich überwiegend um Drohworte (z.B. Lk 6,46; 11,43.46; 13,25.26.28) oder Anklagen (7,33f.). Vgl. aber anderseits auch 21,16.19.

[2] Vgl. E. BILLING, De etiska tankarna i urkristendomen[2], Stockholm 1936, S. 321; M. DIBELIUS, The Sermon on the Mount, New York 1940, S. 61ff.

[3] Vgl. MARRIOTT a.a.O. S. 77 Anm. a. Was die vierte Seligpreisung bei Lk und neunte bei Mt betrifft, in der die Jünger, die um Jesu willen Verfolgung leiden, selig gepriesen werden, kann diese Seligpreisung kaum ursprünglich mit den vorhergehenden zusammengestanden haben. Zunächst hat sie insofern einen ganz anderen Charakter als die vorhergehenden, als sie sich nicht wie diese auf die allgemeine Notlage der betreffenden Menschen in dieser Welt im Gegensatz zu ihrer künftigen Seligkeit bezieht, sondern auf Widerwärtigkeiten, die sie nur als Jünger Jesu trifft. Hiermit hängt es nun zusammen, dass sich diese Seligpreisung auch in formaler Hinsicht von den vorhergehenden unterscheidet: während in ihnen die jetzige Notlage der betreffenden Menschen und ihre künftige Seligkeit einander direkt gegenübergestellt werden, folgt in der letzten Seligpreisung unmittelbar nach der Schilderung der Leiden, welche die Jünger gerade als die Jünger Jesu

Der Grund, den man für die Auffassung, die dritte Person der Mt-Version stelle die Urform dar, anzuführen pflegt, ist der, dass »die Makarismen im allgemeinen in 3. Pers. formuliert» sind.[1] Bultmann fügt indessen hinzu: »Natürlich müssen solche ausser Betracht bleiben, die ihren Sinn nur durch die Beziehung auf eine Situation oder einen Zusammenhang bekommen, wie Mt 16,17; Lk 1,45; 14,14.» Indessen könnte man hier auch Mt 13,16; Lk 10,23 anführen, wo die Jünger Jesu selig gepriesen werden wegen alles dessen, was sie sehen und hören. Freilich ist auch dieser Makarismus in der dritten Person formuliert; sachlich bezieht er sich aber auf die Zuhörer Jesu, die mit Augen und Ohren die Erfüllung dessen erleben dürfen, wonach sich die Könige und Propheten Israels während vergangener Zeiten sehnten. Diese Seligpreisung der Zuhörer Jesu bezieht sich somit auf die einzigartige heilsgeschichtliche Situation, worin sie sich befinden, indem sie die Erfüllung der prophetischen Verheissung erleben dürfen. Dies ist nun für das Verständnis der Seligpreisungen der Bergpredigt höchst bedeutungsvoll.

Johannes der Täufer hatte das herannahende Gericht verkündigt und zur Busse aufgefordert. Dann kam Jesus und verkündigte, dass der seit alters erwartete Heilszustand, die Königsherrschaft Gottes, nahe sei. Diese Botschaft bedeutete aber, wie wir schon gesehen haben, nicht nur die Notwendigkeit der Busse, sondern daneben auch und vor allem, dass das Heil jetzt allen denen, die in Busse und Gehorsam gegen die Forderungen Jesu seine Botschaft annahmen, als eine Gabe angeboten wurde. In den Seligpreisungen der Bergpredigt sagt nun Jesus seinen armen, hungernden und bedrückten Zuhörern Anteil an dem von ihm verkündigten Gottesreich zu.[2]

---

treffen, eine Mahnung an sie, sich über dieses ihr Schicksal zu freuen; erst danach folgt die Begründung dieser Seligpreisung, die ihrerseits selbst wieder durch einen Vergleich mit den Propheten begründet wird. Hinzu kommt endlich die Frage, ob die Jünger Jesu wirklich in der Weise, wie es hier geschildert wird, zur Lebenszeit Jesu verfolgt wurden (vgl. Bultmann a.a.O. S. 115); die in Mk 13,9 Parr. geschilderten Verfolgungen gehören ja der Zukunft an. Jedenfalls kann wohl eine solche Verfolgung wie die in Mt 5,11 und Lk 6,22 geschilderte kaum im Anfang der Wirksamkeit Jesu stattgefunden haben, dem die Seligpreisungen der Bergpredigt wahrscheinlich zugehören. Anderseits dürfte man sich aber diese Seligpreisung, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, schwerlich als ein isoliertes Wort vorstellen können; sie hat nämlich allzu sehr den Charakter einer allgemeinen Schilderung, die sich auf verschiedene denkbare Situationen bezieht, um als ein sich auf eine bestimmte Situation beziehendes Trostwort verstanden werden zu können. Das Wahrscheinlichste scheint deshalb zu sein, dass sie eine sekundäre Analogiebildung zu den anderen drei Seligpreisungen bei Lk darstellt.

[1] Bultmann a.a.O. S. 114 A. 3; vgl. Hauck, ThWb IV S. 370.

[2] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 61.62.63; ders., Jesus[2] S. 93.

4. Der Sinn der Seligpreisungen in Lk 6,20 f.

Uns interessiert nun zunächst die Frage, wer diese Zuhörer Jesu sind, oder, wie wir unsere Frage auch formulieren könnten, warum gerade die Armen usw. hier selig gepriesen werden. Die Vermutung scheint sehr nahezuliegen, dass Jesus diese Seligpreisungen an seine Jünger gerichtet habe, d.h. diejenigen, die sich ihm angeschlossen hatten und ihn auf seinen Wanderungen begleiteten — so haben es offenbar die beiden Evangelisten selbst aufgefasst (Mt 5,1f.; Lk 6,20a); ja schon derjenige, der die sich besonders auf die Jünger beziehende Seligpreisung in Lk 6,22; Mt 5,11f. zu Lk 6,20f. hinzufügte, muss diese Auffassung geteilt haben. Sie würde indessen bedeuten, dass der Nachdruck weniger auf der Charakteristik der Angeredeten als Armer, Hungernder und Weinender liege als vielmehr darauf, dass das Gottesreich und seine Seligkeit gerade den Jüngern Jesu gehöre. Eine ähnliche Auffassung begegnet uns bei dem schwedischen Theologen Einar Billing: er sagt: »Es handelt sich hier überhaupt nicht um eine Charakteristik einer gewissen Art von Menschen. Wozu sollte eine solche dienen, sie stehen ja vor ihm, er redet sie mit 'ihr' an, sie wissen wohl selbst, ob sie arm, hungernd usw. sind. Er sieht, dass wenigstens viele von ihnen es sind, und auch wir erkennen sie, es ist eine Schar von diesen 'Stillen im Lande', diesen עֲנִיִּים der Psalmen, diesen, die 'auf die Erlösung warteten' (Lk 2,38), die sich um ihn geschart hatte. Wenigstens einige von ihnen hat er durch gemeinsames Leben während einiger Zeit kennen gelernt. Und was er ihnen sagt, ist im Grunde nur dies: die Erlösung kommt — dasselbe wie in der Synagoge Nazareths: dies ist heute vor euren Augen erfüllt — nichts anderes als eine den verschiedenen Seiten ihrer Notlage entsprechend erweiterte Form der Botschaft: das Reich Gottes ist nahe, das Reich Gottes gehört euch, die ihr darauf gewartet habt und es annehmen wollt.»[1] Kurz danach in seiner Darstellung bezeichnet Billing die in den Seligpreisungen Angeredeten als »Jünger oder solche, von denen er (Jesus) hofft, dass sie es werden.»[2] Wir können hier von der sich an die früher besprochene herkömmliche Auffassung von den »Armen» in den Psalmen anlehnende Charakteristik der in den Seligpreisungen Angeredeten völlig absehen; es würde sich jedenfalls nach Billing um eine Gruppe von Menschen handeln, bei denen Jesus die rechte Empfänglichkeit für seine Botschaft voraussetzen konnte. Dies dürfte auch richtig sein: nur fragt man sich, warum Jesus die Angeredeten gerade als »Arme», »Hungernde» und »Weinende» apostrophiert, wenn es sich hier nicht darum handelte, anzugeben,

[1] a.a.O. S. 321.
[2] a.a.O. S. 323.

welchen von seinen Zuhörern das Reich Gottes gehörte; nur um eine Angabe des dunklen Hintergrundes für den Trost, den die Seligpreisungen den darin Angeredeten geben wollen, kann es sich hier nicht handeln. Jedenfalls dürfte dies unbedingt von der ersten Seligpreisung gelten: was für einen Sinn würde es nämlich gehabt haben, wenn Jesus seine Jünger oder Zuhörer dort mit dem Worte »Arme» apostrophiert hätte, wenn er damit nicht sagen wollte, dass das Reich Gottes ihnen gerade als Armen gehöre? Um blosse Rhetorik kann es sich hier nicht handeln.

Damit werden wir vor die Frage gestellt, warum Jesus gerade den Armen, Hungernden und Weinenden die Teilnahme am Reich Gottes zusagt. Freilich ist mit grosser Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen, dass Jesus hier an Stellen im A.T. anknüpft, die von der Freude reden, die das künftige Heil gerade den Armen bereiten wird (z.B. Jes 29,19; 61,1f. sowie Stellen wie Ps 22,27; 69,33 bei messianischer Interpretation dieser Stellen).[1] Nun ist aber die Zukunftserwartung, die uns an den beiden erwähnten Prophetenstellen begegnet, nämlich die Wiederherstellung Israels als irdischen Reichs, eine andere als diejenige Jesu; es muss deshalb als sehr unwahrscheinlich beurteilt werden, dass Jesus den Gedanken, dass das Heil den Armen gehöre, aus diesen oder anderen alttestamentlichen Stellen übernommen habe, ohne dabei selbst einen bestimmten Sinn in diesen Gedanken hineinzulegen. Fragen wir dann, welches dieser Sinn sei, so bieten sich, soweit ich sehen kann, drei Möglichkeiten. Die erste ist die, dass es tatsächlich im Judentum eine solche feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht», »fromm» gegeben habe, dass Jesus in den Armen die Frommen sehen könnte. Wir haben aber erstens oben gemeint feststellen zu können, dass stichhaltige Beweise für eine solche feste Verbindung zwischen den beiden Begriffen fehlen. Zweitens würde man dann fragen, warum Jesus die Angeredeten als »arm» und nicht als »fromm» oder »gerecht» bezeichnet. Drittens würde Jesus, wenn es eine solche feste Verbindung zwischen den Begriffen »arm» und »gerecht» im Judentum gegeben hätte, nichts Neues gesagt haben, als er den Armen versicherte, dass das Reich Gottes ihnen gehöre; dass das Heil den Gerechten gehörte, war ja die geläufige jüdische Auffassung. Dann müsste man sich fragen, warum man überhaupt diese Seligpreisung in der urchristlichen Überlieferung aufbewahrt und an die Spitze der ganzen Verkündigung Jesu gestellt hat, wie es tatsächlich sowohl bei Mt als auch bei Lk der Fall ist.[2] Viertens liesse sich eine solche

[1] Zu Ps 22,27 siehe Billerbeck II S. 574.

[2] Wenn Bultmann a.a.O. S. 133 meint, das Neue in den Seligpreisungen der Bergpredigt im Vergleich mit dem Judentum liege darin, dass sie auf die Gegenwart bezogen sind: »jetzt bricht die ersehnte Zeit an, da gilt es: Heil den sehnsuchts-

Annahme mit der Haltung Jesu in der Frage nach der Voraussetzung für die Teilnahme am Gottesreich, wie wir diese aus anderen Teilen seiner Verkündigung kennen, schlecht vereinigen. Wenn Jesus auch unbedingten Gehorsam gegen seine religiösen und sittlichen Forderungen verlangte, (Mt 7,21ff. 24—27; Lk 6,46—49), so dürfte er anderseits kaum mit Gerechten gerechnet haben, die die Forderungen Gottes in dem Masse erfüllten, dass ihnen gerade wegen ihrer Gerechtigkeit das Reich Gottes ohne weiteres gehörte; sonst hätte er die sittlichen Forderungen der Bergpredigt nach den Seligpreisungen überhaupt nicht darzulegen brauchen. Höchstens könnte man mit der Möglichkeit rechnen, dass er in den Armen die recht Bussfertigen sah, d.h. diejenigen, die sich wirklich bemühten, den Willen Gottes zu tun, aber das taten ja auch die Pharisäer und der Reiche in Mk 10,17ff. Das in diesem Zusammenhang Entscheidende ist aber, dass die beiden bei Lk folgenden Seligpreisungen überaus deutlich zeigen, dass, wenn Jesus hier die Armen usw. selig preist, sich sein Blick auf ihre äussere und innere Notlage als solche und nicht auf irgendeine religiös-sittliche Eigenschaft richtet, die die Armen nach geläufiger jüdischer Auffassung auszeichnen sollte.

Eine andere Möglichkeit wäre die, dass die Seligpreisung der Armen usw. sich auf den Gedanken jenes Ausgleichs für Glück und Leiden dieser Welt, der im Jenseits stattfinden soll, beziehe: diejenigen, die in dieser Welt in bedrückten Umständen gelebt haben, werden im Jenseits dafür Entschädigung erhalten (vgl. Lk 16,25).[1] Nun ist es undenkbar, dass Jesus in Lk 6,20f. ausschliesslich an diesen Ausgleich als solchen gedacht habe; das Reich Gottes ist ja etwas ganz anderes als nur ein Ausgleich für irdische Leiden.[2] Man könnte aber vielleicht denken, dass Jesus in Übereinstimmung mit dem geläufigen jüdischen Vergeltungsschema gemeint habe, dass die Armen fromme Leute seien, die in

---

vollen Frommen!», so würde dies bei den beiden letzten Seligpreisungen ein νῦν im Nachsatz voraussetzen, das aber nicht dasteht, und mit der ersten wäre es ganz unvereinbar, denn diese sagt nur aus, wem das Reich Gottes gehört.

[1] Vgl. Paul S. Minear, And great shall be your reward: the origins of Christian views of salvation (Yale studies in Religion 12), New Haven 1941, S. 45; vgl. auch Chester McCown, JBL 46, 1927, S. 58.60; Christendom I, 1936, S. 799.

[2] Wenn McCown a. in der vorigen Anm. a.O. den Gedanken einer Aufhebung sozialer Ungerechtigkeiten in Lk 6,20 hineinliest, so geschieht dies unter völliger Ignorierung dessen, was wirklich im Texte steht; im Text handelt es sich ja nur darum, wem das Reich Gottes, so wie es Jesus verstand, gehört.

K. Köhler, ThStKr 1918 S. 170f. will aus der Formulierung des ersten Weherufes bei Lk (6,24) schliessen, dass die erste Seligpreisung ursprünglich μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι παρακληθήσεσθε gelautet habe; dies mutet aber sehr unwahrscheinlich an; παρακληθήσεσθε würde allerdings gut zu οἱ κλαίοντες νῦν passen, kaum aber zu οἱ πτωχοί.

diesem Leben für ihre kleinen Vergehen gezüchtigt werden, damit sie erst im Jenseits ihren Lohn erhalten, während die Gottlosen schon in diesem Leben für ihre wenigen guten Taten belohnt werden.[1] Aber erstens ist es sehr unwahrscheinlich, dass Jesus sich in einem solchen mechanischen Vergeltungsschema bewegt haben sollte; u.a. scheint Lk 13,1ff. dies auszuschliessen. Zweitens gilt auch hier, was wir eben zu der Annahme, es handle sich bei den »Armen» in Lk 6,20 um die Gerechten als solche, sagten: wenn es sich hier nur um eine Anwendung des eben erwähnten Vergeltungsschemas gehandelt hätte, so hätte Jesus auch in diesem Falle nichts Neues gesagt; in Lk 6,20f. wird aber das Heil den Armen usw. offenbar als eine Gabe, als etwas ganz Unerwartetes verheissen. Endlich verbindet sich mit dieser Gabe die äusserst hoch gespannte sittliche Forderung Jesu. Anderseits zeigt der Umstand, dass sich Jesus in seiner Predigt auch an Zöllner und andere wandte, die nicht zu den Armen gerechnet werden konnten (z.B. Mk 10,17ff.; Lk 16,19—31), dass es sich für ihn bei der Erlangung des Heils jedenfalls nicht nur um den Ausgleich für Glück und Leiden gehandelt habe.

Anderseits ist aber kaum mit der Möglichkeit zu rechnen, dass wir es in den Seligpreisungen der Bergpredigt mit einer vorchristlichen jüdischen Bildung zu tun haben, wobei man den Armen, Hungernden oder sonst Notleidenden Trost bringen wollte unter Hinweis darauf, dass ihnen als Frommen, die nach dem eben erwähnten Vergeltungsschema in dieser Welt leiden müssen, die zukünftige Welt gehöre. Erstens ist nämlich der Ausdruck »das Reich Gottes», wie schon oben hervorgehoben wurde, sonst nicht im Judentum geläufig, um das kommende Heil als solches zu bezeichnen.[2] Zweitens wäre es ohne Analogie in der jüdischen Literatur, dass man die Armen oder sonstigen Notleidenden an sich selig priese und ihnen die Teilnahme an der zukünftigen Welt zusagte. Überhaupt haben die Seligpreisungen in Lk 6,20f. mit ihrem dreifachen Unterstreichen der Heilszusage an die Angeredeten allzu sehr den Charakter einer in einer bestimmten Situation ausgesprochenen Heilsbotschaft, als dass sie als ein übernommenes jüdisches Wort verstanden werden könnten. Und ebenso wenig scheint es sich hier um eine christliche Gemeindebildung handeln zu können: in der christlichen Gemeinde wusste man ja, dass man schon durch den Glauben an Christus als den auferstandenen und wiederkommenden Messias an dem künftigen Heil teil hatte, und hatte deshalb nicht erst die Botschaft, dass das Reich Gottes den Armen und Notleidenden gehöre, in so hohem Grade nötig, dass dadurch die Entstehung der Seligpreisungen erklärt werden könnte.

[1] Siehe hierzu weiter unten S. 97ff.

[2] Siehe oben S. 22.

Dann bleibt aber nur eine Möglichkeit übrig: wenn Jesus den Armen und Hungernden und Bedrückten sagt, dass das Reich Gottes ihnen gehöre, so haben wir das offenbar analog einem anderen, ähnlichen Wort in der synoptischen Überlieferung zu verstehen, nämlich dem oben besprochenen Wort über die Teilnahme der Kinder am Reich Gottes;[1] auch dort hiess es ja: ihnen gehört das Reich Gottes. Ebenso wie die besondere Voraussetzung der Kinder für die Teilnahme am Reich Gottes, wie oben hervorgehoben wurde, darin zu liegen scheint, dass sie nichts im voraus haben, was sie für die Gabe des Gottesreiches unempfänglich macht, so haben die Armen, Hungernden und Weinenden nichts, was ihr Herz an diese Welt bindet oder bewirken könnte, dass sie sich mit ihr zufrieden fühlten, und können sich deshalb mit ganzem Herzen der Gabe und der Forderung des Gottesreiches hingeben. Deshalb gehört ihnen das Reich Gottes.

Selbstverständlich müssen anderseits die Armut und der Hunger, von denen Lk 6,20 spricht, insofern auch das geistige Gebiet mit betreffen, als in materieller Hinsicht Arme und Hungernde, die sich schon ohne die von Jesus verkündigte Gabe des Gottesreichs in geistiger Hinsicht reich und satt fühlen, nicht daran teil haben können — insofern hat die Umwandlung des blossen οἱ πτωχοί bei Mt 5,3 das Richtige getroffen[2]; nur darf anderseits, und zwar besonders mit Rücksicht auf das, was aus den anderen, gleich zu besprechenden Aussprüchen Jesu über Reichtum und Reiche hervorgeht, der Gedanke an Armut und Hunger in materieller Hinsicht nicht aus dem Bild der hier angeredeten Menschen entfernt werden; gerade umgekehrt dürfte nach dem geläufigen Sprachgebrauch eher in erster Linie an materielle Armut und Hunger gedacht sein.

5. Reichtum und Armut in der Verkündigung Jesu.

a. *Das Schätzesammeln (Mt 6,19—21; Lk 12,33 f.) und der Mammonsdienst (Mt 6,24; Lk 16,13).*

Diese unsere Interpretation der Seligpreisung der Armen in Lk 6,20 scheint nun durch die sonstigen Aussagen Jesu über Reiche und Arme sowie über Reichtum und Schätzesammeln, die uns in den Evangelien aufbewahrt sind, bestätigt zu werden. Dabei kommen zuerst das Wort vom Schätzesammeln in Mt 6,19—21; Lk 12,33f. sowie das Wort vom

[1] Oben S. 32f.

[2] In dieser Hinsicht ist die Lage hier offenbar eine ganz andere, als wenn die Seligpreisungen in der dritten Person formuliert wären. Wenn nämlich Jesus bestimmte Menschen als »Arme», »Hungernde» usw. anredet, muss es sich selbstverständlich um gerade die Armut oder den Hunger, die diese Menschen selbst empfinden, handeln.

Zweiherrendienst in Mt 6,24; Lk 16,13 in Betracht. Das Wort vom Schätzesammeln ist uns in zwei voneinander etwas abweichenden Versionen überliefert. In Mt 6,19—21 ist das Wort symmetrisch aufgebaut: die Mahnung, Schätze im Himmel zu sammeln, entspricht dort in allen Einzelheiten antithetisch der vorausgehenden Warnung vor Sammeln von Schätzen auf der Erde, während Lk 12,33f. statt dieser Warnung eine Mahnung an die Zuhörer hat, allen ihren irdischen Besitz als Almosen zu verschenken. Allgemein ist man darüber einig, dass die Mt-Version die ursprüngliche ist:[1] das ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει in der Mahnung, himmlische Schätze zu sammeln, in Lk 12,33 scheint nämlich als seinen Hintergrund eine ihm entsprechende vorhergehende Schilderung der Vergänglichkeit der irdischen Schätze zu fordern.[2]

Der Gedanke vom Sammeln von himmlischen Schätzen findet sich häufig in der jüdischen Literatur (z.B. Tob 4,8ff.; 4 Esra 6,5: 7,77).[3] Einmal wird ein Rabbine sogar vor die Wahl zwischen irdischem Reichtum und der Tora gestellt (Abot VI,9);[4] dabei handelt es sich offenbar um einen ganz besonderen Fall; sonst werden m.W. die Tora und irdische Schätze nicht direkt als einander ausschliessende Gegensätze dargestellt.[5]

Nun wird die Warnung vor dem Sammeln von Schätzen auf der Erde bzw. die Mahnung, Schätze im Himmel zu sammeln, in unserem Text zunächst mit einer reinen Vernunfterwägung begründet: die Schätze, die man auf der Erde sammelt, sind vergänglich, während dagegen die himmlischen Schätze unvergänglich sind. Dies kann aber nicht der entscheidende Grund für die Warnung vor dem Sammeln von Schätzen auf der Erde sein; höchstens könnte der Hinweis auf die Vergänglichkeit der irdischen Schätze eine Begründung dafür geben, dass man sich vor allem auf das Sammeln himmlischer Schätze einrichte; dagegen kann er kaum die Ausschliesslichkeit des Sammelns himmlischer Schätze begründen. Die Begründung dafür gibt erst das Wort in Mt 6,21; Lk 12,34: »Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.»[6] Das Herz des Menschen kann

---

[1] Die einzige Ausnahme, die ich kenne, ist G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1946, S. 22.75.

[2] Vgl. Klostermann, Das Lukasevangelium[2] S. 138.

[3] Mehr Beispiele bei Billerbeck I S. 430.

[4] Paul Fiebig, Jesu Bergpredigt (FRLAuNT N.F. 20), Göttingen 1924, S. 124.

[5] Mt 6,21.24 am nächsten kommt bT Beṣa 15b, wo geschildert wird, wie Leute die gottesdienstlichen Vorträge des R. Eli'ezer (um 90) um so früher verliessen, je grösser der Wohlstand in ihren Häusern war. Als sie alle gegangen waren, bezeichnet R. Eli'ezer sie vor seinen Jüngern als solche, »die das Leben der Ewigkeit dahinten lassen, um sich mit dem Leben der flüchtigen Stunde zu befassen» (Billerbeck I S. 666).

[6] Es scheint mir deshalb nicht richtig zu sein, wenn Bultmann a.a.O. S. 87

nicht gleichzeitig an irdischen und himmlischen Schätzen hängen. Diese Begründung der Warnung vor dem Sammeln von Schätzen auf der Erde ist somit nicht eigentlich von eschatologischer, sondern von rein religiöser Art: entweder hängt das Herz des Menschen an irdischen Schätzen oder an Gott. Wie eben erwähnt wurde, fehlen direkte jüdische Parallelen.[1]

Ganz dasselbe wie das jetzt besprochene Wort lehrt nun auch das Wort vom Mammonsdienst in Mt 6,24; Lk 16,13: entweder dient man Gott oder dem Mammon, entweder hängt das Herz an Gott oder am Mammon — etwas Drittes gibt es nicht. Dabei bedeutet selbstverständlich jegliches Sammeln von irdischen Schätzen für eigene Befriedigung Mammonsdienst: wo man nicht in seinem irdischen Treiben Gott dient, dient man dem Mammon. Auch zu diesem Worte fehlen m. W. direkte Parallelen in der jüdischen Literatur, wenn man sich da auch der Gefahren des Reichtums bewusst war;[2] niemals wird aber da das Sammeln von Reichtum als etwas mit dem Dienst Gottes Unvereinbares dargestellt.

b. *Der sog. reiche Jüngling (Mk 10,17—27 Parr.).*

Seit alters ist es unter den Auslegern üblich gewesen, in dem Befehl Jesu an den Reichen in Mk 10,21, seine Besitztümer zu verkaufen und den Armen zu geben, einen Ausdruck individualisierender Pädagogik zu sehen: Jesus wusste, dass das Herz dieses Reichen an seinen Reichtum gebunden war; deshalb musste sich der Reiche von seinen Besitztümern trennen. Diese Auffassung hat indessen gar keinen Rückhalt im Texte:[3] wie hätte übrigens Jesus wissen können, dass gerade dieser Reiche in besonders hohem Grade an seinen Besitztümern hing? Im Gegenteil heisst es ja V. 25 von den Reichen überhaupt, dass es leichter ist, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes hineinkomme; diese Worte sagen ja überaus klar, dass es sich hier um etwas ganz Unmögliches handle, dass es überhaupt einem

---

meint, Mt 6,21 könne ursprünglich eine selbständige Gnome gewesen sein; das Wort scheint nämlich nur als Begründung einer Warnung vor dem Sammeln von irdischen Schätzen einen Sinn zu haben. Auch fehlen m. W. wirkliche Parallelen dazu anderswo; Epiktet II,22,19 handelt es sich ja nur darum, dass ein Mensch von dem beherrscht ist, was er als sein wahres Ich betrachtet; die daraus sich ergebende Forderung ist die, sich eine richtige Auffassung davon zu verschaffen, was das Wertvollste im Dasein ist; dies ist aber etwas ganz anderes als das, worum es sich in Mt 6,19—21 handelt.

[1] Siehe oben S. 90 und Anm. 5.

[2] Beispiele bei Billerbeck I S. 827f.

[3] Vgl. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem S. 65.

Reichen unmöglich sei, in das Reich Gottes hineinzukommen.[1] Man kann dann aber auch nicht mit Klostermann geltend machen, dass die Forderung Jesu an den Reichen »wegen des nur an Jünger im engeren Sinne gerichteten καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι« nicht als eine »allgemeingültige höchste Forderung« gemeint sein könne:[2] V. 25 spricht nämlich nicht von der

[1] Die Gedankenfolge in Mk 10,23—27 bietet gewisse Schwierigkeiten. V. 23 sagt Jesus zu seinen Jüngern: »Wie schwer werden die Begüterten in das Reich Gottes hineinkommen!» Dann wird in V. 24 erzählt, dass die Jünger über diese Worte staunten, worauf Jesus die Worte des V. 23 wiederholt, nur dass dabei das οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες ausgelassen wird. Dann folgt das Wort vom Kamel und Nadelöhr. Mt und Lk haben hier beide geändert, indem sie den ganzen V. 24 bei Mk ausgelassen haben; dabei hat indessen Mt im Anfang von 19, 24 in dem πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν eine Reminiszenz an den Anführungssatz im Anfang des V. 24 bei Mk bewahrt. Auffallend ist ferner, dass nach dem alexandrinischen Text, der hier offenbar das Ursprüngliche hat — das τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν in ℵBDΘ pl stellt nämlich schon im Vergleich mit dem οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες in V. 23 eine Abschwächung dar — nur in Mk V. 23 von Reichen gesprochen wird, während es dagegen in V. 24 nur heisst: τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, und zwar fällt dies umso mehr auf, als gerade in V. 25 die Worte vom Kamel und Nadelöhr stehen, die sich ja ausdrücklich nur auf Reiche beziehen; deshalb hat D diese Worte nach V. 23 umgestellt. Wellhausen und im Anschluss an ihn Klostermann vermuten aber, dass V. 25b: ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν trotz der einhelligen Überlieferung sekundär sei. Dass aber Jesus gesagt haben sollte, dass es überhaupt schwieriger sei, in das Reich Gottes hineinzugelangen, als für ein Kamel, durch ein Nadelöhr hindurchzukommen, erscheint mir doch ganz undenkbar; das würde nicht nur eine unsinnige Steigerung im Vergleich etwa mit Mt 7,14 (Lk 13,24) bedeuten, sondern auch z.B. mit Lk 6,20f. oder 14,17 völlig unvereinbar sein. Auch würde man sich fragen, was der Gedanke, dass es überhaupt schwierig sei, in das Gottesreich hineinzugelangen, in diesem Zusammenhang, wo es sich sonst nur um Reiche handelt, zu tun haben sollte.

Paul S. Minear hat in JBL 61,1942, S.165ff. die Auffassung dargelegt, dass in dem Abschnitt V.23—27 nur das Wort vom Kamel und Nadelöhr (V.25) ursprünglich sei, dass aber später, als es auch wohlhabende Mitglieder der christlichen Gemeinde gab, das trostreiche Wort V.27 hinzugefügt und mittels der Jüngerfrage in V.26 mit V.25 verbunden wurde. Dann sei V.24 in der uns im Codex D begegnenden Gestalt (siehe oben) hinzugefügt in der Absicht, das schroffe Wort in V.25 zu mildern, und endlich sei V.23 als Übergang zu dem Vorhergehenden gebildet. Die Vermutung Minears betreffs V. 25ff. dürfte richtig sein; dagegen möchte ich, was V. 23f. angeht, eher vermuten, dass V. 23 ursprünglich ist und dass V. 24 hinzugefügt wurde, um die Verwendung der Aussage vom Kamel und Nadelöhr auf die Jünger, die V. 26f. fordern, zu ermöglichen (so auch Bultmann a.a.O. S. 20f.).

Bultmann a.a.O. S. 20 und Klostermann z.St. meinen, dass V. 23—27 erst später an die Geschichte V. 17—22 angehängt worden sei. Die Erzählung kann aber in der Urgemeinde kaum nur deshalb erzählt worden sein, um zu zeigen, was Jesus von einem Reichen forderte; das zeigt nämlich schon der Schluss in V. 22. Dann muss aber die Erzählung von Anfang an die Gnome in V. 25 haben illustrieren wollen (vgl. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 47f.).

[2] Das Markusevangelium[4] S. 103.

Jüngerschaft, sondern vom Heil, und die Mahnung Jesu in V. 21 ist ja ein Teil seiner Antwort auf die Frage des Reichen in V. 17: »Was soll ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe?». Also kann es sich hier nur darum handeln, dass Jesus den Besitz von Reichtümern als mit der Teilnahme am Reich Gottes unvereinbar betrachtete. Dass wir es hier mit authentischer Jesusüberlieferung zu tun haben, scheint schon durch das dem Mt offenbar anstössige Wort Jesu Mk V. 18 verbürgt zu sein; auch entspricht die Haltung Jesu in diesem Text offensichtlich durchaus den eben besprochenen Aussagen in Mt 6,19—21.24 Par.

c. *Der reiche Mann und der arme Lazarus* (*Lk 16,19—31*).

Ist somit der Sinn der drei jetzt besprochenen Texte völlig eindeutig und klar, stellt uns der nun zuletzt zu besprechende Text, in dem die Beurteilung Jesu von Reichen und Armen zum Ausdruck kommt, nämlich die Beispielserzählung vom reichen Mann und armen Lazarus, vor ziemlich verwickelte Probleme.

Erstens hat ja diese Erzählung anscheinend zwei verschiedene Pointen, nämlich 1. in V. 19—26 die Umkehr der Schicksale der beiden Männer im Jenseits (V. 19—26) und 2. in V. 27—31 die Sinnlosigkeit eines Zeugnisses vom Jenseits, um die Überlebenden vor den Folgen ihres gottlosen Lebens zu warnen. Viele Forscher sind deshalb der Meinung gewesen, dass das Gleichnis ursprünglich mit V. 25 oder 26 geendet habe und dass das Übrige später hinzugefügt sei im Gedanken an die Juden, die der Verkündigung Jesu und der Apostel von der Auferstehung Jesu den Glauben verweigerten.[1]

Demgegenüber hat nun H. Gressmann unter Hinweis auf eine ägyptische Sage, die stark an Lk 16,19—26 erinnert und die dann in einer jüdischen Legende, die uns in verschiedenen Varianten begegnet, wiederkehrt, geltend machen wollen, dass V. 19—26 einen von Jesus übernommenen Stoff darstelle, zu dem Jesus selbst das folgende Stück hinzugefügt habe, in dem er die ursprüngliche Tendenz der von ihm benutzten Legende, die Verhältnisse der jenseitigen Welt zu entschleiern, bekämpfen wollte, und zwar unter Hinweis darauf, dass das Zeugnis von Moses und den Propheten jede solche Entschleierung der Verhältnisse im Jenseits überflüssig mache.[2] Es dürfte indessen offensichtlich sein, dass eine solche Erklärung unserer Erzählung völlig unbefriedigend ist: dass Jesus die

[1] So u.a. Wellhausen, Das Evangelium Lucae S. 91; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² S. 638ff.

[2] Vom reichen Mann und armen Lazarus, ABA 1918, Phil.-Hist. Kl. Nr 7, Berlin 1918, S. 56. 58f. 60.

ganze ernsthafte und malende Schilderung in V. 19—26 nur deshalb erzählt haben sollte, um hervorzuheben, dass sie keinen religiös-sittlichen Wert habe, ist offenbar völlig unsinnig.[1] Hinzu kommt, dass der Dialog zwischen dem Reichen und Abraham in V. 24ff., der offenbar den Gipfelpunkt des ersten Teiles der Erzählung bildet, völlig ausserhalb des Rahmens des von Gressmann angenommenen Zweckes liegen würde.

Eine ähnliche Auffassung hat Joach. Jeremias dargelegt.[2] Was Ursprung und Sinn von V. 19—26 betrifft, schliesst er sich an die Auffassung Gressmanns an. »Dass die Schuld des reichen Mannes, der, wie sein Geschick zeigt, als gottloser Prasser gedacht ist, nicht deutlicher hervorgehoben wird, wird sich daraus erklären, dass Jesus an einen seinen Zuhörern bekannten Stoff anknüpft.» Der Ton liege aber »auf dem Neuen, das Jesus dem bekannten Erzählungsstoff zugefügt hat, also — wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn — auf dem zweiten Gipfel. Das heisst: nicht Belehrung über das Leben nach dem Tode will Jesus geben, sondern die Zeichenforderung ablehnen. Ihr habt die Weisung Gottes — ihr gilt es zu gehorchen. Wehe denen, die erst noch ein Zeichen sehen wollen.» Jeremias scheint aber dabei erstens den Unterschied zwischen der Busse, wie sie von Moses und den Propheten gefordert wird, worum es sich ja in Lk 16,27—31 handelt, und der Annahme der Botschaft Jesu und seiner Anerkennung als eines von Gott Gesandten, worum es sich ja bei der Zeichenfrage in Mk 8,12 handelt, zu übersehen. Zweitens und vor allem gilt aber auch hier, was wir eben zu der Auffassung von Gressmann bemerkt haben.

Um ein richtiges Verständnis der ganzen Erzählung zu gewinnen, müssen wir deshalb zuerst versuchen, uns ein richtiges Bild vom Sinn der Schilderung in V. 19—26 zu verschaffen. Nun ist es ja auffallend, dass nichts direkt davon gesagt wird, dass Lazarus fromm und der Reiche gottlos gewesen sei; vom Reichen wird ja nur erzählt, dass er sich in Purpur und Byssus kleidete und alle Tage herrlich und in Freuden lebte. Indessen ist es eine weit verbreitete Auffassung unter den Auslegern gewesen, dass die Pointe der Schilderung in V. 19—21 darin liegen sollte, dass der Reiche der Not des Armen gegenüber gleichgültig gewesen sei; er hätte, meint man, sich des Armen annehmen sollen; dann hätte Lazarus nicht in dem Zustand zu verharren brauchen, in dem er sich befand, bis er eines Tages durch den Tod aus seinem Elend befreit wurde.[3]

---

[1] Vgl. B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels, Cambridge 1937, S. 140.

[2] Die Gleichnisse Jesu S. 95f.

[3] So u.a. Wellhausen a.a.O. S. 91: »Der arme Kranke vor seiner Tür ist doch eine zum Himmel schreiende Anklage gegen den reichen Prasser, der sich nicht um

Nun lässt es sich freilich nicht vermeiden, dass sich der Leser der Schilderung in Lk 16,19ff. über den Kontrast zwischen dem Luxusleben des Reichen und dem Elend des Armen empört, wenn diese beiden in ihrem täglichen Leben so direkt einander gegenübergestellt werden. Indessen kann diese Gegenüberstellung der beiden Männer im Erdenleben auch einen anderen Grund haben: erst dadurch wird nämlich der Dialog in V. 25f. möglich, und er stellt, wie wir bald sehen werden, den Kern jedenfalls des ersten Teils der Erzählung dar. Wenn der Reiche aber dort Abraham bittet, Lazarus zu ihm zu senden, damit er seine Fingerspitze in Wasser tauche und ihm die Zunge kühle, antwortet Abraham nicht mit einem Hinweis auf die Herzlosigkeit des Reichen gegenüber Lazarus während seines Erdenlebens, sondern hält ihm nur vor, dass er sein Gutes schon während seines Erdenlebens empfing.[1] Und dass Lazarus vergeblich an der Tür des Reichen gelegen haben sollte, wird schon dadurch ausgeschlossen, dass er dort offenbar seinen beständigen Aufenthalt hatte.[2]

Nach anderen wiederum — u.a. Jülicher, Johannes Weiss und Bultmann in der ersten Auflage der »Geschichte der synoptischen Tradition» — ist es der Zweck der Erzählung, die Armen durch den Hinweis auf den jenseitigen Ausgleich in bezug auf Glück und Leiden zu trösten. »Sie (d.h. die Erzählung) will nicht zeigen, wer nach dem Tode in die Hölle und wer in den Himmel gelangt, auch nicht warum das eine oder das andre, sondern dass jemand aus der jämmerlichen Armut in die Seligkeit erhoben, ein andrer neben ihm aus dem glänzendsten Überfluss in die Hölle herabgestossen worden ist, und mit diesem Bilde jeden Leser fragen: Wer von diesen beiden scheint Dir der Glücklichere zu sein?»[3] Den üblichen Auffassungen der Erzählung gegenüber will Jülicher dabei geltend machen, dass Lazarus durchaus keine Nebenperson sei, die nur »um des Kontrastes willen, als Folie» eingeführt sei. »Dass er an dem Gespräch V. 24ff. nicht teilnimmt, ist doch kein Beweis, dass der Erzähler

---

ihn kümmert»; Schlatter, Der Evangelist Lukas S. 377: »Nicht irgendein Armer wird neben irgendeinen Reichen gesetzt, sondern der Reiche wird vor den gestellt, der vor seinem Tor im Elend starb. Was es bedeute, wie sich der Mensch zum Menschen verhalte, das stellt die Erzählung dar». Vgl. auch T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, S. 298: »The prologue ..., very significantly, brings them into relation to one another. It is not that one was very rich and the other very poor, but that the rich man had the opportunity to help the poor man and would not take it.»

[1] Vgl. D. Buzy, RB 1917 S. 195; ders., Les Paraboles, Paris 1948, S. 390f.

[2] Vgl. Klostermann zu V. 21 (Das Lukasevangelium[2] S. 230); D. Buzy, RB 1917 S. 194f.; ders., Les Paraboles S. 371. 390.

[3] Jülicher a.a.O. S. 635.

ihn zurückstellt: Abraham führt da seine Sache. In Wirklichkeit ist ihm bis V. 25 (26) die gute Hälfte der Darstellung gewidmet; sein irdisches Leiden wird geflissentlich noch breiter gezeichnet als der Prunk des Purpurmannes, seine Seligkeit drüben nicht minder entschieden hervorgehoben als die Qual des andern.»[1] Das letzte ist aber nicht richtig; unbestreitbar beschäftigt sich die Schilderung in V. 23—25 unvergleichlich stärker mit der Qual des Reichen im Jenseits als mit der Seligkeit des Armen. Für das Verständnis der Erzählung entscheidend ist aber der Dialog zwischen dem Reichen und Abraham in V. 24—26. Dort wird ja die Bitte des Reichen um Linderung seiner Qualen mit der Begründung abgelehnt, dass er sein Gutes während seines Erdenlebens empfangen hatte und Lazarus entsprechend das Böse. Hier haben wir es also jedenfalls mit dem Kernpunkt des ersten Teils der Erzählung zu tun: wer in diesem Leben in Reichtum, Luxus und Genüssen gelebt hat, der hat keinen Anteil an der Seligkeit im Jenseits. Freilich ist es richtig, wenn JÜLICHER hervorhebt, dass Abraham »in V. 25 so wenig wie in V. 26 es dem Reichen gegenüber begründen» will, »warum dieser in der Hölle leide, sondern warum seine Bitte auf einmalige Kühlung durch den Finger des Lazarus unerfüllbar sei.»[2] Es erscheint mir aber in sehr hohem Grade fragwürdig, ob diese Dinstinktion überhaupt für das Verständnis der Erzählung irgendeine Bedeutung hat: was Abraham in V. 25 als den Grund dafür angibt, dass der Reiche nicht die von ihm begehrte Linderung seiner Qual beanspruchen kann, muss selbstverständlich auch jedenfalls eine der Ursachen dafür sein, dass er sich überhaupt am Orte der Qual befindet: er hat schon sein Gutes während seines Erdenlebens empfangen und kann deshalb auch nicht einmal diese kleine Linderung seiner Qualen verlangen, wieviel weniger dann vollständige Befreiung von ihnen. Hiermit stimmen offenbar auch die folgenden Worte überein: νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι bezieht sich nämlich offenbar auf die Zustände der beiden Männer überhaupt im Jenseits. Vor allem ist aber zu beachten, dass das Wort Abrahams in V. 25 ebenso wie die ganze Erzählung um derentwillen ausgesprochen ist, an die sich Jesus hier wendet, und deshalb wegen seines grundsätzlichen Charakters einen viel bedeutsameren Zweck haben muss, als nur zu erklären, warum die Bitte des Reichen in V. 24 nicht erfüllbar sei. Wenn aber der Reiche hier nur um diese geringe Linderung seiner Qualen bittet, so geschieht dies vom Gesichtspunkt der Ökonomie der Erzählung offenbar nur, um den Grad seiner Qualen um so eindrücklicher hervorzuheben — sogar ein einziger Tropfen Wasser

[1] a.a.O. S. 634.
[2] a.a.O. S. 636.

würde für ihn eine ersehnte Linderung seiner Qualen bedeuten. Es ist deshalb viel richtiger, wenn Jülicher a.a.O. S. 638 seine Auslegung der Erzählung zusammenfasst in den Worten: »Freude an einem Leben im Leiden, Furcht vor dem Genussleben wollte die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus erzeugen; bloss die Tatsachen sollten reden; alle subjektive Reflexion wurde unterdrückt»,[1] nur dass der Akzent, wie wir eben gefunden haben, unvergleichlich stärker auf dem zweiten Glied: »Furcht vor dem Genussleben» ruht.

Nun begegnet uns indessen gerade der in V. 25 ausgesprochene Gedanke, dass das Gute, das ein Mensch in diesem Leben empfängt, bedeuten kann, dass er des jenseitigen Guten verlustig geht, an mehreren Stellen in der rabbinischen Literatur.[2] So heisst es Gen Rabba 44: »Weil unser Vater Abraham sich fürchtete und sprach: 'Ich bin in den Feuerofen (nämlich Nimrods) hinabgestiegen und ich bin errettet worden, ich bin in den Krieg gegen die vier Könige gezogen und ich bin errettet worden; vielleicht habe ich (mit diesen Errettungen) meinen Lohn empfangen in dieser Welt, so dass ich nichts mehr zu erwarten habe in der Zukunft' (in der zukünftigen Welt) — sprach Gott zu ihm: 'Fürchte dich nicht, ich bin Schild dir;' alles, was ich an dir in dieser Welt getan habe, das habe ich umsonst (obenein, ohne Anrechnung auf deinen Lohn; מָגֵן, Schild wird gedeutet = מִגָּן, umsonst) an dir getan; dagegen ist dein Lohn dir bereitgestellt in der Zukunft.»[3] Noch stärker akzentuiert begegnet uns diese Auffassung in bT Sanhedrin 101a: »Rabbah bar bar Ḥana (um 280) hat gesagt: Als R. Eli'ezer (um 90) erkrankt war, gingen seine Schüler zu ihm, um ihn zu besuchen. Er sprach zu ihnen: 'Ein heftiger Zorn ist in der Welt.' Jene fingen an zu weinen, R. 'Aqiba († um 135) aber lachte. Sie sprachen zu ihm: 'Warum lachst du?' Er antwortete: 'Weshalb weint ihr?' Sie sprachen: 'Kann das Buch der Tora (d.h. R. Eli'ezer wurde so genannt wegen seiner Torakenntnis) in Schmerzen weilen, und wir sollten nicht weinen?' Er antwortete: 'Ebendeshalb lache ich; denn so lange ich meinen Lehrer sah, wie ihm sein Wein nicht sauer und sein Flachs nicht zerschlagen und sein Öl nicht stinkend und sein Honig nicht gärend ward, dachte ich, ob etwa, was Gott verhüten wolle, mein Lehrer seine Welt

[1] Auch Bultmann hat in der 2. Auflage seiner Geschichte der synoptischen Tradition (S. 212) erkannt, dass es sich in unserem Gleichnis nicht nur darum handelt, die Armen zu trösten, indem er eingeschoben hat: »bzw. den Reichen warnen.»

[2] Zum folgenden vgl. W. Wichmann, Die Leidenstheologie (Beiträge zur Wissenschaft vom A. u. N.T. 4. F. Heft 2), Stuttgart 1930, S. 51—97; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Tübingen 1934, S. 295f.; B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels S. 138. Vgl. aber schon Jülicher a.a.O. S. 636.

[3] Angeführt nach Billerbeck I S. 390.

(bereits) empfangen hat? Jetzt da ich meinen Lehrer in Schmerzen sehe, freue ich mich (da ich daraus erkenne, dass er seinen Lohn noch nicht dahin hat).»[1] Vgl. ferner bT ʿArakin 16b, Baraita aus der Schule des R. Jišmaʿel († um 135): »Jeder, dem 40 Tage ohne Leiden (Züchtigungen) vorübergegangen sind, hat seine Welt empfangen (den Lohn dahin, so dass er in der zukünftigen Welt auf nichts mehr zu rechnen hat)» sowie bT Horajot 10b: Rab Nahman b. Hisda (um 300) hat öffentlich vorgetragen: »Was heisst: 'Es ist ein Eitles, das auf der Erde geschieht, dass es Gerechte gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Gottlosen, und dass es Gottlose gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Gerechten' (Qoh 8,14)? Heil den Gerechten, wenn es ihnen in dieser Welt ergeht nach dem Ergehn der Gottlosen in der zukünftigen Welt! Wehe den Gottlosen, wenn es ihnen in dieser Welt ergeht nach dem Ergehn der Gerechten in der zukünftigen Welt!»[2]

Es scheint nun, als habe Jesus in unserer Erzählung an diese Vorstellung angeknüpft. Dabei ist aber Folgendes zu beachten. In den angeführten rabbinischen Stellen handelt es sich um das jüdische Vergeltungsschema, das hier auf die mit ihm anscheinend unvereinbare Verteilung von Glück und Leiden in dieser Welt angewendet wird; das darin steckende Problem erhielt seine Lösung durch den Gedanken eines Ausgleiches im Jenseits: die Leiden des Frommen wurden als Strafen für seine kleinen Versehen betrachtet, die ihn schon in dieser Welt treffen, damit er im Jenseits den Lohn für seine Gerechtigkeit unverkürzt erhalte; ebenso betrachtete man das Glück des Gottlosen in dieser Welt als Lohn für seine wenigen guten Taten, den er schon in dieser Welt empfängt, während ihm in dem Jenseits nur Strafen bevorstehen.[3] Besonders deutlich kommt dieser Gedanke zum Ausdruck in einem Ausspruch von R. ʿAqiba in Pesiqta 73a: »Gott nimmt es genau mit beiden. Er nimmt es genau mit den Gerechten und treibt die Strafe von ihnen für die wenigen bösen Werke, die sie getan haben, in dieser Welt bei, um ihnen ihren guten Lohn (in der zukünftigen Welt) zu geben. Ebenso gibt er reichlich Gutes und Wohlfahrt den Gottlosen in dieser Welt und vergilt ihnen so die wenigen guten Werke, die sie getan haben, in dieser Welt, um von ihnen (nur) Strafe beizutreiben in der Zukunft.»[2]

In einer stark an unsere Erzählung erinnernden Gestalt begegnet uns diese Vorstellungsweise in den jüdischen Versionen der früher erwähnten

---

[1] a.a.O. S. 390; zu dieser Geschichte vgl. Wichmann a.a.O. S. 61ff.

[2] Billerbeck I S. 390.

[3] Siehe hierzu Weiteres bei Wichmann a.a.O. S. 9ff. 51—80; dort mehr Beispiele. Nach Wichmann lässt sich aber diese Auffassung erst nach d.J. 70 aufzeigen (a.a.O. S. 78ff.).

ägyptischen Sage. Die älteste von ihnen findet sich in pT Ḥagiga II, 77d,38 und Sanhedrin VI, 23c,26: »Zwei Fromme waren in Askalon; sie assen gemeinsam, sie tranken gemeinsam, und sie beschäftigten sich gemeinsam mit der Tora. Der eine von ihnen entschlief, und es wurde ihm nicht der (letzte) Liebesdienst erwiesen (niemand geleitete ihn zum Grabe). Es starb der Sohn des Zöllners Ma'jan, und die ganze Stadt feierte (von der Arbeit), um ihm den (letzten) Liebesdienst zu erweisen. Da fing jener (überlebende) Fromme an, sich zu grämen; er sprach: Wehe, den Hassern Israels (=den gottlosen Israeliten) geschieht nichts (Schlimmes)! Er hatte ein Gesicht im Traum, und man sagte ihm: Verachte nicht die Kinder deines Herrn (d.h. die Israeliten); dieser (der entschlafene Fromme) hat eine Sünde begangen, und er ist ihr dadurch entgangen (durch sein einsames Begräbnis ist seine Schuld gesühnt); und jener hat ein gutes Werk getan, und er ist ihm dadurch entgangen (mit seinem feierlichen Begräbnis hat er seinen Lohn dahin). Welche Sünde hatte jener Fromme begangen? Es sei ferne, dass er je in seinem Leben eine (schwere) Sünde begangen hätte; aber einmal hat er die Kopf-T^{e}phillin früher als die Hand-T^{e}phillin angelegt. Und welches gute Werk hatte der Sohn des Zöllners Ma'jan getan? Es sei ferne, dass er je in seinem Leben ein (wirklich) gutes Werk getan hätte; aber einmal veranstaltete er ein Frühmahl für die Ratsherren (seiner Stadt), und sie kamen nicht, um davon zu essen. Da sagte er: So mögen es die Armen essen, damit nichts umkomme (so nach pT Sanh VI,23c). Einige aber sagen: Er war über den Markt gegangen, und dabei entfiel ihm ein Brot; ein Armer sah es und nahm es an sich, und er sagte ihm deshalb kein Wort, um sein Angesicht nicht zu beschämen.»[1]

Kehren wir jetzt zu unserer Erzählung zurück, so merken wir in ihr, trotz auffallender Ähnlichkeit im sonstigen Gedankengehalt, dennoch nichts, was auf dieses Vergeltungsschema hindeutet: weder wird es angedeutet, dass das Luxusleben des Reichen der Lohn für seine guten Taten sei, noch dass das Elend des Lazarus Strafe für etwaige Vergehen sei; die

[1] Angeführt nach Billerbeck II S. 231f. Nach dem hier angeführten Abschnitt folgt im Texte eine Schilderung des Schicksals der beiden Männer im Jenseits: der Fromme wandelt im Garten des Paradieses mitten zwischen Wasserquellen, während der Zöllner vergeblich seine Zunge nach einem Fluss ausstreckt, also ein mit Lk 16,24 verwandtes Motiv. Vermutlich hat Gressmann recht, wenn er a.a.O. S. 11f. meint, dass das ganze Stück, das das Vergeltungsschema auf die Bestattungen der beiden Männer verwendet, später eingeschoben worden ist; die Offenbarung der Schicksale der beiden Männer im Jenseits findet nämlich erst einige Tage nach dem Aufsschluss über die Ursache, dass die Bestattung in beiden Fällen so verschiedenartig verlief, statt; ein solcher zeitlicher Zwischenraum zwischen den beiden Offenbarungen ist durch nichts gerechtfertigt (Gressmann a.a.O. S. 12).

Schilderung des Erdenlebens der beiden Männer hat nur das Luxusleben des Reichen sowie das Elend des Armen im Auge, und die Moral der Erzählung, soweit sie sich auf die Umkehr der Schicksale im Jenseits bezieht, scheint ganz einfach der in V. 25 ausgesprochene Gedanke zu sein, dass, wer sein Gutes in diesem Leben empfängt, im Jenseits nur Qualen zu erwarten hat. Auch würde Jesus, wie schon hervorgehoben wurde, kaum das eben geschilderte Vergeltungsschema vertreten haben. Nun wäre es freilich an sich denkbar, dass wir es in unserer Erzählung mit einer vorchristlichen Bildung zu tun hätten, die jenes Vergeltungsschema zur Voraussetzung habe, es aber im Dienst der Bekehrungspredigt verwenden wollte, indem man sich die Reichen als solche dachte, die schon in diesem Leben ihre »Welt« empfangen haben im Gegensatz zu den Frommen, denen der Lohn für ihre Frömmigkeit im Jenseits aufbewahrt ist. Auffallend wäre aber dann, dass von der Gottlosigkeit des Reichen direkt nichts gesagt wird, sondern nur von seinem Reichtum und Luxusleben, ebenso wie umgekehrt nichts von der Frömmigkeit des Lazarus, sondern nur von seiner Armut und seinem Elend. Und wenn Abraham in V. 25 auf die Bitte des Reichen um Linderung in seinen Qualen antwortet: »Mein Kind, gedenke, dass du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast!», so scheint mir dies nur so verstanden werden zu können, dass es sich hier um etwas handelt, was der Reiche selbst gewählt hat.[1] Dies stimmt nun mit dem gut überein, was wir oben nach unserer Analyse der Erzählung meinten als ihren Zweck feststellen zu können: sie will offenbar eine Warnung an diejenigen sein, die in Reichtum, Luxus und Genüssen leben. Hiermit hängt es nun auch zusammen, dass hier nicht zunächst, wie in den eben angeführten rabbinischen Aussprüchen, von Glück und Wohlfahrt oder Leiden die Rede ist, sondern von einem Leben in Reichtum, Luxus und Genüssen einerseits und in Armut und Not anderseits. Wie fremd aber der Gedanke, dass ein Leben in Reichtum mit der Teilnahme am Heil im Jenseits unvereinbar sei, im Grunde dem jüdischen Bewusstsein war, zeigt uns der Protest Rabas († 352) gegen den oben angeführten Ausspruch des Rab Naḥman b. Ḥisda in bT Horajot 10b: »So wäre es also für die Gerechten etwas Hassenswertes, wenn sie zwei Welten geniessen? Vielmehr, hat Raba gesagt, Heil den Gerechten, wenn es ihnen in dieser Welt ergeht nach dem Ergehn der Gottlosen in dieser Welt! Wehe den Gottlosen, wenn es ihnen in dieser Welt ergeht nach dem Ergehn der Gerechten in dieser Welt!»[2]

[1] Es ist nämlich zu beachten, dass nur die Aussage von dem Leben des Reichen die Ablehnung seiner Bitte begründet; die Aussage von den Leiden des Lazarus ist offenbar nur um des Kontrastes willen da.

[2] Nach Billerbeck I S. 390; vgl. Wichmann a.a.O. S. 77f.

Nun begegnet uns indessen auch an einigen Stellen in der rabbinischen Literatur der Gedanke, dass man freiwillig auf irdisches Gutes verzichten müsse, um seinen Lohn in der zukünftigen Welt zu erhalten.[1] Eine von diesen Stellen ist eine phantastische Geschichte in Ex Rabba 52 zu Ex 39,32: »Einer der Schüler von R. Šim'on b. Joḥai war ins Ausland gegangen und kam reich zurück. Seine Mitschüler sahen es und beneideten ihn und wollten auch ins Ausland gehen. R. Šim'on erfuhr es und führte sie in eine Ebene von Pene Marom, betete dort und sprach: 'Ebene, Ebene, fülle dich mit Golddenaren!' Sie fing an, vor ihnen Golddenare fliessen zu lassen. Er sagte zu ihnen: Wenn ihr Gold zu haben wünschet, seht, hier ist Gold, nehmt euch, aber wisset: wer jetzt hier nimmt, nimmt damit seinen Teil in der zukünftigen Welt, denn es gibt Lohn für die Tora nur in der zukünftigen Welt. Deshalb heisst es: 'Und sie lacht am letzten Tage' (Prov 31,25).» In einer noch groteskeren Gestalt begegnet uns derselbe Gedanke in einer Erzählung, die uns in zwei Varianten überliefert ist, von denen die eine unmittelbar nach der eben angeführten Erzählung in Ex Rabba 52 folgt: »R. Šim'on b. Ḥalapṭa hatte einmal am Vorabend des Sabbats nichts zu essen. Er ging zur Stadt hinaus und betete vor Gott. Da wurde ihm ein Edelstein vom Himmel gegeben. Er gab ihn dem Wechsler und ernährte sich davon am Sabbath. Seine Frau sagte zu ihm: 'Woher hast du das?' 'Von dem, womit Gott ernährt.' 'Wenn du mir nicht sagst, woher du es hast, so koste ich nichts.' Da erzählte er ihr und sprach: 'Ich betete vor Gott, und er wurde mir vom Himmel gegeben.' Sie sagte zu ihm: 'Ich koste nichts, bis du mir versprichst, dass du ihn am Ausgange des Sabbats wieder zurückgibst.' Er sagte zu ihr: 'Warum?' Sie antwortete: 'Willst du, dass dein Tisch mangelhaft und der Tisch deines Genossen voll sein soll?'» Dann wird erzählt, wie R. Šim'on seine Hand ausstreckte, um den Stein zurückzugeben, und ein Engel herabkam und ihn von ihm nahm, worauf es zuletzt heisst: »Warum? Weil der Lohn der Tora nur in der zukünftigen Welt stattfindet, 'am letzten Tage'. Deshalb heisst es: 'Und sie lacht am letzten Tage.'» In der Parallelversion in bT Ta'anit 25a ist die Vorstellungsweise noch grotesker; dort erhält R. Šim'on einen goldenen Fuss eines Tisches. Dann sah seine Frau in einem Traum: »Einst werden die Gerechten an einem goldenen Tische mit drei Füssen essen, du aber isst an einem Tische mit zwei Füssen.»[2] In diesen Geschichten wird somit gelehrt, dass, wer in dieser Welt nach Reichtum strebt, damit seines Lohnes in der zukünftigen Welt verlustig geht. Dabei ist aber zu beachten, dass es sich hier

[1] Wichmann a.a.O. S. 66ff.
[2] Wichmann a.a.O. S. 67. 89.

eben um den Lohn für die Ausübung der Tora handelt, was aber in Lk 16,19—21 jedenfalls kein direktes Gegenstück hat. Mit Lk 16,25 haben diese Texte aber gemeinsam, dass man zwischen Reichtum in dieser Welt und Lohn in der zukünftigen wählen muss, aber dies scheint in beiden Fällen nur von solchen zu gelten, die Reichtum oder sonst etwas, was ihnen fehlt, erst verlangen, wobei die Absicht der Erzählungen offenbar die ist, sie zu Zufriedenheit mit ihren Lebensumständen zu bringen.

Noch näher berührt sich der Ausspruch von R. Jehuḏa Hannaśi (um 180) in Abot de R. Nathan 28 mit Lk 16,25: »Einem jedem, der für sich die Vergnügungen dieses Äons annimmt, enthält man die Vergnügungen des kommenden Äons vor. Und einem jedem, der nicht die Vergnügungen dieses Äons für sich annimmt, dem gibt man die Vergnügungen des kommenden Äons.»[1] Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um den früher erwähnten Gedanken, dass man den Lohn für den Gehorsam gegen die Tora erst in der zukünftigen Welt empfängt; allerdings kann dieser Gedanke leicht in den anderen umschlagen, dass die Vergnügungen dieses Äons schon an sich mit der Teilnahme am kommenden Äon unvereinbar sind:[2] dann sind wir aber eben bei Lk 16,25 sowie den anderen in diesem Abschnitt besprochenen Aussprüchen in den Evangelien (Mt 6,21.24 Par.). Anderseits ist aber zu beachten, dass R. Jehuḏa selbst ein reicher Mann war.[3]

Und fragen wir zuletzt, warum ein Leben in Reichtum, Luxus und Genüssen nach Lk 16,25 mit der Teilnahme am Heil unvereinbar ist, so scheint die Antwort nach diesem Vers zunächst ganz einfach die zu sein,

---

[1] Angeführt von Wichmann a.a.O. S. 89f.

[2] Vgl. Wichmann a.a.O. S. 67f. Mit den jetzt besprochenen Aussprüchen sowie mit Lk 6,21 verwandt ist auch der uns in bT Beraḵoṯ 31a und Midrasch Tehillim zu Ps 126,2 in mehreren Aussprüchen und Anekdoten begegnende Gedanke, dass es dem Menschen verboten sei, »in dieser Welt seinen Mund mit Lachen zu füllen». Nach R. Joḥanan († 279) hat R. Šimʿon b. Joḥai (um 130—160) dieses Verbot durch Hinweis auf Ps 126,2: »Dann wird unser Mund mit Lachen voll und unsere Zunge mit Jubel», d.h. zu der Zeit, »da man unter den Völkern sagen wird: 'Grosses hat Jahve an diesen getan'», begründet (bT Beraḵoṯ 31a); von R. Šimʿon b. Laqiš wird an derselben Stelle erzählt, dass er, seitdem er dies von seinem Lehrer gehört hatte, »sein Leben lang nicht seinen Mund mit Lachen gefüllt habe.» Unmittelbar vor dem Ausspruch R. Šimʿons werden viele Beispiele davon erzählt, wie bekannte Rabbinen auf verschiedene Weise die Heiterkeit der anderen anwesenden Rabbinen bei Hochzeitsfeiern in Trauer verwandelten. Nach derselben Stelle hat Abaje (um 280—338, Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5] S. 145) zu Raba (299—352) gesagt, als er ihn sehr heiter sah: »Es heisst ja: 'Und frohlocket mit Beben' (Ps 2,11)», und ihr Zeitgenosse R. Jirmeja in einer ähnlichen Situation zu R. Zeʿira: »Es heisst: 'Wo Kummer, folgt Überfluss' (Prov 14,23).» (Vgl. K. H. Rengstorf, ThWb I S. 660.)

[3] Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5] S. 133.

dass man entweder diese Welt oder die zukünftige — d.h. in der Terminologie Jesu das Reich Gottes — wählen muss. Dieser Gedanke dürfte aber bei Jesus in einer Linie mit dem in Mt 6,21.24 Par. ausgesprochenen sowie mit Lk 6,20f. liegen. Mit ihm verbindet sich aber in unserer Erzählung ein anderer mit ihm verwandter, der aber erst in ihrem Schlussteil deutlicher hervorschimmert. Ihm werden wir uns jetzt zuwenden.

Ebenso wie Gressmann meint auch Bultmann, dass wir es in dem Schluss der Erzählung mit Polemik zu tun haben, freilich nicht gegen Neugier, die sich auf die Verhältnisse im Jenseits richtet, sondern gegen den Gedanken einer Botschaft aus dem Jenseits. Er verweist dabei auf eine jüdische Legende, die von einem gottlosen Ehepaar berichtet.[1] »Die Frau kommt in die Hölle; ein Knabe, der sich zur Höllenwanderung, zu der der Mann keinen Mut hat, erbietet, um nach der Frau zu sehen, kehrt zurück, nachdem er sie in der Pein des Feuers gesehen hat, und bringt mit ihrem Ring die Botschaft: 'Sage meinem Eheherrn, dass er Umkehr halte; denn gross ist die Macht der Busse'. Erschüttert tut der Mann Busse. In der vorliegenden Form ist diese Geschichte relativ jung; dass sie ihrerseits auf die evangelische Erzählung zurückgeht, ist schwerlich anzunehmen. Dann liegt die Annahme nahe, dass in Lk 16,19—31 eine jüdische Erzählung zugrunde liegt (daher auch der Eigenname Lazarus?); ihr Schluss, der ursprünglich von einer Botschaft aus der Unterwelt berichtete, ist polemisch umgebogen und hat erst dadurch eine die ursprüngliche Einheit der Geschichte sprengende Pointe erhalten.«[2] Dass der Schluss unserer Erzählung von der uns in der eben angeführten Sage begegnenden Vorstellung von einer Botschaft aus der Hölle beeinflusst ist, die dabei hier polemisch umgebogen sei, mutet sehr wahrscheinlich an. Anderseits würde eine Botschaft aus der Hölle in unserer Erzählung völlig überflüssig sein; sie leistet ja selbst die Funktion einer solchen, wenn auch nicht gegenüber den leiblichen Brüdern des Reichen, so doch gegenüber seinesgleichen unter den Zuhörern Jesu. Dagegen finde ich den Abstand zwischen der Erzählung in Lk 16,19—31 und jener jüdischen Sage allzu gross, als dass man annehmen könnte, diese liege als Ganzes jener zugrunde. Erstens handelt es sich ja in Lk 16 um einen Reichen und einen Armen und ihre entgegengesetzten Schicksale und nicht nur, wie in der jüdischen Sage, um einen gottlosen Menschen. Hiermit hängt es zweitens zusammen, dass der Dialog in Lk 16,23—26, der ja, wie wir

---

[1] Bei Israel Levy, Un recueil de contes juifs inédits § XI, Revue des Études Juives 35, 1897, S. 76—81 (hier nach dem Referat bei Bultmann a.a.O. S. 213 wiedergegeben).

[2] Bultmann a.a.O. S. 213.

gesehen haben, jedenfalls den Kern des ersten Teils unserer Erzählung bildet, in der jüdischen Sage kein Gegenstück hat.

Anderseits mutet es sehr unwahrscheinlich an, dass die Erzählung in Lk 16 ursprünglich mit V. 25 oder 26 geendet haben sollte: dass die Bitte des Reichen um Linderung seiner Qualen nicht bewilligt werden konnte, ist doch ein allzu spezieller Zug in der Schilderung, als dass er ihren Schluss bilden könnte. Und wenn auch das Wort Abrahams in V. 25 die Moral des ersten Teils der Erzählung enthält, so hat es doch, rein formal betrachtet, allzu wenig den Charakter einer allgemeinen Maxime, wie man sie am Ende einer solchen Beispielserzählung erwartet. Nun will ja die Erzählung nach dem, was wir gefunden haben, offenbar eine ernsthafte, eindringliche Warnung an alle sein, die sich in der Lage des Reichen in diesem Leben befinden. Dann kann sie aber kaum mit den rein referierenden Versen 25 und 26 geendet haben. Handelt es sich aber wirklich um eine Warnung an die Menschen, die mit dem Reichen in dieser Welt vergleichbar sind, dann hätte unsere Erzählung kaum einen wirkungsvolleren Schluss als den in V. 27—31 erhalten können: es handelt sich jetzt für die Brüder des Reichen in dieser Welt darum, ihre Lebensführung zu ändern, so lange sie noch die Möglichkeit haben, und zwar dadurch, dass sie sich nach der Offenbarung, die ihnen gegeben ist, richten; diese Offenbarung ist hinlänglich, sie brauchen nur mit gehorsamem Herzen auf sie zu hören. Und an die lange Reihe von Offenbarungsträgern, die in der Antwort Abrahams an den Reichen in V. 29 und 31 als »Moses und die Propheten» bezeichnet werden, schliesst sich Jesus selbst an. Wer aber mit Ernst daran geht, sich nach dem, was Moses und die Propheten gelehrt haben, zu richten, der hat nach Jesus andere Dinge zu tun, als in Reichtum, Luxus und Genüssen zu leben, ebenso wie umgekehrt derjenige, der auf dieselbe Weise wie der Reiche in unserer Erzählung lebt, nach der Auffassung Jesu keinen Sinn hat für das, was Moses und die Propheten verkündigt haben; und dies letztere ist offenbar das andere Grundmotiv, das hinter unserer Erzählung liegt; es liegt noch deutlicher als dasjenige, das in V. 25 zum Ausdruck kommt, auf derselben Linie wie der in Mt 6,21.24 Par. ausgesprochene Gedanke.

Unsere Erzählung ist offenbar als ein Stück der Busspredigt Jesu zu betrachten. Befremdend ist dann nur, dass Jesus hier nicht, wie er es dem Reichen in Mk 10,17ff. gegenüber tat und wie man nach V. 25 auch hier erwartet hätte, fordert, dass die Reichen ihre Reichtümer verlassen sollen, sondern sich damit begnügt, auf Moses und die Propheten zu verweisen. Indessen ist dabei zu beachten, dass Jesus auch den Reichen in Mk 10 anfänglich nur auf die zehn Gebote hinweist (Mk 10,19). Die Beispielerzählung in Lk 16 will ja offenbar in erster Linie eine Erweckungspredigt

an gottlose Reiche sein; dabei ist es augenscheinlich das erste Anliegen Jesu, die Zuhörer zur Besinnung über ihre Lage zu erwecken; erst solchen, denen die Heilsfrage schon aktuell geworden war, konnte er weitere Weisungen über den Weg zum Heil geben.

d. *Rückblick.*

Es scheint somit aus den jetzt besprochenen Texten hervorzugehen, dass Jesus wirklich gemeint hat, dass das Erwerben und der Besitz von Reichtum mit der Teilnahme am Gottesreich unvereinbar sei. Als Grund hierfür tritt in den beiden zuerst besprochenen Aussprüchen Mt 6,21.24 Par. hervor, dass irdische Schätze das Herz des Menschen an diese Welt binden und es deshalb im Grunde für Gott und sein Reich gleichgültig machen. In der Erzählung vom Reichen in Mk 10,17—22 tritt dies nicht so deutlich hervor; hier wird ja nur gesagt, dass er seine Habe verkaufen und den Armen geben soll. Die Not der Armen kann wohl aber nicht das einzige Motiv der Forderung Jesu sein; wenn nämlich das Hängen des Reichen an seinen Gütern ihn nach V. 23.25 vom Reich Gottes ausschliesst, so kann der Grund nicht nur darin liegen, dass er unwillig ist, sie in den Dienst der Liebe zu stellen — wenn dies auch nach V. 21 etwas sehr Gewichtiges ist, kann es doch nicht als einzige Bedingung für die Teilnahme am Reich Gottes gemeint sein — es heisst ja übrigens auch in V. 21: »und (dann) komm und folge mir nach!» —, sondern der entscheidende Grund, weshalb es einem Reichen unmöglich sei, in das Reich Gottes hineinzugelangen, muss schon darin liegen, dass sein Herz überhaupt an seinem Besitztum hängt. Und nun zuletzt scheint die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus deutlich zu zeigen, dass ein Leben in Reichtum, Luxus und Genüssen nach Jesus mit der Teilnahme am Reich Gottes unvereinbar sei. Verbinden wir nun das Ergebnis unserer Analyse der beiden zuletzt behandelten Texte mit dem, was früher zu Mt 6,21.24 gesagt wurde, scheint damit unsere Interpretation der Seligpreisung der Armen bestätigt zu werden.

Die nach den Seligpreisungen bei Lk folgenden Weherufe scheinen deshalb mit der Auffassung Jesu gut übereinzustimmen. Die Schwierigkeit dabei ist aber die, dass offensichtlich weder Lk 6,27ff. noch Mt 5,21ff. in Q unmittelbar auf die Weherufe gefolgt sein können; Lk hat ja diese Schwierigkeit durch den Übergang: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν in V. 27 zu lösen versucht, wodurch die Zuhörer der Bergpredigt zu den nach ihm abwesenden Reichen in Gegensatz gestellt werden.[1] Wir haben deshalb

[1] Vgl. Klostermann Das Lukasevangelium[2] S. 78f. Bultmann a.a.O. S. 117.

mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Weherufe eine »spätere, zur Verstärkung hinzugefügte Eintragung» sind.[1] Indessen dürfte uns anderseits unsere Untersuchung gelehrt haben, dass uns nichts zu der üblichen Annahme berechtigt, Lk oder die Überlieferung, aus der er schöpft, habe eine ebjonitische Tendenz in die Jesusüberlieferung hineingelegt, die noch nicht da war; eher hat der erste Evangelist diese Tendenz zu tilgen versucht (vgl. ausser Mt 5,3.6 auch z.B. Mt 19,21 mit Mk 10,21). Mit anderen Worten: der sog. Ebjonitismus des Lk scheint somit auf Jesus selbst zurückzugehen.[2]

6. Die Seligpreisungen der Bergpredigt als Heilsbotschaft.

Wir haben jetzt zuletzt den Sinn von Lk 6,20f. als einem Stück der Heilsbotschaft Jesu näher zu bestimmen. Es erscheint mir nach dem bislang Ausgeführten nicht mehr so sicher, dass die Seligpreisungen der Bergpredigt an solche gerichtet wurden, die schon Jünger Jesu waren. Anderseits setzen sie offenbar voraus, dass es sich um Menschen handelt, die gewillt waren, die Botschaft Jesu anzunehmen und Busse zu tun. In den Armen unter seinen Zuhörern hat Jesus dann solche gesehen, die für die Gabe des Gottesreiches wirklich empfänglich waren; deshalb sagte er ihnen Teilnahme am Heil zu. Deshalb legt er ihnen auch im folgenden die Forderungen, die zu seiner Heilsbotschaft gehörten, dar.

Wie nun dem auch sei, wenn Jesus hier seine armen und notleidenden Zuhörer selig preist und ihnen sagt, dass ihnen das Reich Gottes gehört und dass sie gesättigt werden und lachen werden, so bedeutet dies, dass er ihnen die Gabe des Heils zusagt. Fragen wir dann, ob Jesus dabei an Gedanken, die im Judentum vorhanden waren, anknüpfen konnte, so scheint die Antwort negativ zu werden. Dass der zukünftige Äon den Gerechten gehörte und dass diese oft — wenn offenbar auch nicht immer — arm waren oder jedenfalls in beschränkteren Verhältnissen als eine grosse Zahl gottlose Reiche lebten, bedeutet nicht, dass man meinte, dass die zukünftige Welt den Armen und Notleidenden als solchen gehöre, es sei denn, dass man die Leiden der Armen als Sühnemittel betrachtete, die es ihnen ermöglichte, an der zukünftigen Welt Anteil zu erhalten;[3] eine solche Auffassung dürfte aber, wie schon oben hervorgehoben wurde, Jesus völlig fremd gewesen sein. Nun sprechen allerdings einige Stellen bei den Propheten davon, dass die Armen sich einst des Heils Israels erfreuen werden — so besonders Jes 29,19; dabei handelt es sich offen-

[1] Klostermann a.a.O. S. 78; anders dagegen Bultmann a.a.O. S. 117.
[2] Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums S. 197.
[3] Siehe die von Billerbeck IV S. 1071 m angeführten Stellen.

bar darum, dass die Grösse des künftigen Heils sich gerade darin zeigen wird, dass diejenigen, die in der Gegenwart am meisten unter der gedrückten Lage Israels leiden, sich in der kommenden Heilszeit am meisten freuen werden. Für uns ist es selbstverständlich in diesem Zusammenhang allein von Bedeutung, wie man im Spätjudentum eine solche Stelle auffasste. Num Rabba 11 werden die »Elenden» in Jes 29,19[1] als Israel, das unter den Völkern elend ist, interpretiert;[2] dies ist aber offenbar eine späte Stelle. Doch hat man m.W. nirgends aus der eben erwähnten Jesajastelle herausgelesen, dass das Heil den Armen und Notleidenden als solchen gehöre. Dagegen haben wir oben eine Stelle angeführt, wo man aus Jes 14,32; 66,2 herausliest, dass sich Gott bei der Erlösung Israels zuerst der Armen erbarmen wird;[3] das geht aber kaum über das hinaus, was in den hier erwähnten Prophetenstellen selbst gesagt ist. Etwas anders scheint die Sache dagegen bei Jes 61,1 zu liegen, wo der Prophet von sich sagt, dass der Geist Jahves ihn gesalbt hat, den Armen die Freudenbotschaft zu verkündigen, sofern man nun hier mit der Septuaginta עֲנִיִּים und nicht mit dem masoretischen Text und dem Targum עֲנָוִים bzw. עַנְוְתָנַיָּא liest; so sieht R. J^{e}hošua b. Levi (um 250) nach bT ʿAḇoḏa Zara 20b in dieser Stelle einen Beleg dafür, dass die Demut grösser ist als die Frömmigkeit, da es nicht heisst »den Frommen die Freudenbotschaft zu verkündigen», sondern »den Demütigen».[4]

Eine andere Frage ist aber die, wie Jesus selbst diese und andere Stellen, die von der Teilnahme der Armen am Heil reden (z.B. Ps 22,27; 69,33 bei messianischer Interpretation des uns in der Septuaginta begegnenden Textes),[5] aufgefasst hat, wenn er, ähnlich wie Johannes der Täufer, das bald hereinbrechende Gottesreich erwartete, an dem nur ein Israel, das in Busse und Gehorsam seine Botschaft annahm und den von ihm aufgestellten radikalen Forderungen der Gottes- und Nächstenliebe gehorchte, Anteil bekommen konnte. Wenn nun Jesus aus diesen Stellen herauslas, dass das Reich Gottes gerade den Armen und Notleidenden gehört, so hat er wahrscheinlich dabei, wie aus dem eben Ausgeführten hervorgehen dürfte, an die besonderen Voraussetzungen gedacht, die die Armen für die Teilnahme an dem von ihm verkündigten Gottesreich

---

[1] Das Targum hat für עֲנָוִים und אֲבִיוֹנֵי אָדָם des masoretischen Textes מְקֻבָּלֵי חֲשׁוּכֵי בְנֵי אֱנָשָׁא und עוֹלָבָן.

[2] Billerbeck IV S. 965; andere Interpretationen Tanḥuma תזריע 154a, a.a.O. S. 37, sowie Koh Rabba 7,2, a.a.O. S. 595.

[3] Siehe oben S. 76 f.

[4] Billerbeck I S. 194.

[5] Siehe oben S. 86.

mitbrachten, da sie für die von ihm verkündigte Botschaft von diesem Gottesreich als einer Gabe Gottes am meisten empfänglich waren und deshalb auch die besten Voraussetzungen hatten, den Forderungen Jesu zu gehorchen. Das heisst mit anderen Worten: wenn Jesus aus den erwähnten alttestamentlichen Stellen herausgelesen hat, dass das Reich Gottes den Armen gehöre, so geschah dies offenbar deshalb, weil das Reich Gottes für ihn schon von vornherein eine Heilsgabe Gottes an die dafür Empfänglichen bedeutete: nur wenn das Gottesreich als eine Gabe gedacht ist, die eben jetzt dargeboten wird, kann nämlich die Frage entstehen, wem diese Gabe gehört; andernfalls ist es ja selbstverständlich, dass das Gottesreich den Gerechten gehört. Dies bedeutet aber seinerseits, dass, wenn Jesus wirklich aus den eben erwähnten alttestamentlichen Stellen herausgelesen hat, dass das Reich Gottes den Armen gehöre, er dies nur als Träger der von ihm verkündigten Botschaft tun konnte.

Wenn nun Jesus somit die Armen und Notleidenden selig preist und ihnen versichert, dass das Reich Gottes ihnen gehört, so bedeutet dies, dass er sich selbst mit dem Freudenboten in Jes 61,1 identifizierte. Und wenn er als solcher nicht nur die Nähe des Gottesreiches, sondern dieses selbst als eine Gabe an seine armen und bedrückten Zuhörer verkündigte, so kann dies nur so verstanden werden, dass er sich selbst berufen fühlte, als Vertreter des Gottesreiches die Teilnahme daran den Empfänglichen zu vermitteln. Dabei verweist er nicht auf irgendeine Schriftstelle, sondern predigt diese Botschaft aus eigener ἐξουσία. Dies kann aber nur bedeuten, dass er als der Vertreter Gottes selbst unter seinen Volksgenossen hervortritt, durch den Gott selbst mit diesen redet und handelt: »Armen wird Freudenbotschaft verkündigt, und selig, wer an mir nicht Anstoss nimmt!» So bestätigt sich hier durch ein direktes Jesuswort, was wir früher auf indirektem Wege aus anderen Jesusworten haben schliessen können.

IV. Die Forderung der Busse.

1. Die Einheit von Busspredigt und Heilsbotschaft. Mt 11,28—30.

Die Predigt Jesu ist aber nicht nur Heilsbotschaft, sondern auch Busspredigt. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre die Busspredigt nur etwas, was entweder der Heilsbotschaft voranginge oder als etwas Selbständiges zu ihr erst hinzukäme. Freilich wird die Gabe des Heils nur denen gegeben, die willens sind, Busse zu tun (Mt 7,13f.; Lk 13,24; 13,3.5—9; 16,29.31); dies bedeutet aber, dass die Forderung der Busse —

und zwar nicht nur der Busse, sondern einer Gerechtigkeit, die über die Forderungen des mosaischen Gesetzes weit hinausgeht — mit der Heilsbotschaft eine unauflösliche Einheit bildet, ja schon in ihr eingeschlossen liegt[1]; zum Reich Gottes gehört nämlich auch die Gerechtigkeit des Gottesreiches (vgl. Mt 6,33). Deshalb schliesst sich in Q die Darlegung der sittlichen Forderungen Jesu unmittelbar an die Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Weinenden an[2]: wer die Gabe des Heils annimmt, der verpflichtet sich damit zu einem Leben, das mit den Forderungen Jesu übereinstimmt, ja, diese Forderungen gehören sogar selbst zu der durch Jesus vermittelten Heilsgabe; dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck in dem sog. Heilandsruf Mt 11,28ff. Von den meisten Neueren wird dieses Wort als Anleihe aus einer Weisheitsschrift beurteilt;[3] besonders pflegt man dabei auf Sir 51, 23—27 als Parallele zu verweisen, wo der Weisheitslehrer die Ungebildeten zu sich einlädt (V. 23) und sie ermahnt, ihren Nacken unter das Joch der Weisheit zu beugen und ihre Last zu tragen.[4] Darauf heisst es in V. 27:

»Sehet mit euren Augen, dass ich mich wenig gemüht
und viele Ruhe gefunden habe.«

Gegen diese Ableitung des Logions in Mt 11,28ff. scheint mir aber erstens zu sprechen, dass es ohne Gegenstücke in der Weisheitsliteratur ist, dass die Weisheit gerade denjenigen, die mühselig und beladen sind, Erquikkung anbietet. Eine ganz andere Sache ist es aber, dass das Studium der Weisheit die Freiheit von Handarbeit zur Voraussetzung hat (Sir 38,24ff.); dies würde aber nicht so wie in Mt 11,28ff. ausgedrückt worden sein. Auch ist die »Ruhe», die מְנוּחָה, von der Sir 51,27 gesprochen wird, eine Ruhe, die der Weisheitslehrer selbst und zwar erst als Lohn des Studiums der Weisheit (vgl. 6,28) erworben hat, während die Erholung, die in Mt 11,28ff. versprochen wird, schon mit der Annahme des Joches Jesu geschenkt wird.[5] Es scheint mir deshalb viel näher zu liegen, an Jer 6,16 als alttestamentliches Vorbild zu unserem Logion zu denken.

---

[1] Vgl. H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, Gütersloh 1931, S. 126. 131.

[2] Vgl. H. Kühn, Neue kirchliche Zeitschrift 25, 1914, S. 250.

[3] Siehe z.B. Klostermann[2] z.St. S. 102; mit besonders ausführlicher Begründung T. Arvedson, Das Mysterium Christi, Uppsala 1937, S. 158—228.

[4] Vgl. Klostermann a.a.O. S. 104.

[5] Vgl. T. Arvedson a.a.O. S. 222 A.5. Es ist kaum richtig, wenn Arvedson meint, dass der zugrunde liegende Gedanke in Mt 11,28ff. derselbe sei wie bei Sirach und ihn so charakterisiert: »für den, der sich unter die Forderung der Weisheit, bzw. Jesu beugt, verwandelt sie sich in ihren Gegensatz»: die Forderung Jesu ist schon an sich, weil sie mit seiner Heilsbotschaft eine Einheit bildet, ein leichtes Joch.

Ferner würde von den Prädikaten πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ in V. 29 jedenfalls das letztere, auf die Weisheit angewendet, befremdend anmuten.[1]

Es will mir auch wenig wahrscheinlich vorkommen, dass unser Logion eine christliche Gemeindebildung sei. Gewöhnlich bezieht man das κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι auf die Forderungen der Schriftgelehrten (vgl. Mt 23,4; Lk 11,46). Erstens erscheint es mir aber fragwürdig, ob der Gegensatz zwischen den Forderungen Jesu und denjenigen der Schriftgelehrten in der urchristlichen Missionspredigt so im Vordergrunde gestanden habe, dass die Entstehung dieses Logions daraus erklärt werden könnte. Vor allem erscheint es mir völlig willkürlich, den Sinn des κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι zu der Knechtschaft unter den Forderungen der Schriftgelehrten zu verengen;[2] überhaupt scheint diese Vorstellung vom Gesetz als einer drückenden Last kaum der jüdischen Auffassung entsprochen zu haben; wenn auch gewisse einzelne Satzungen als »schwere Lasten» (Mt 23,4; Lk 11,46) bezeichnet werden konnten, dürfte das Leben unter dem Gesetz als Ganzes nicht so empfunden worden sein. Das Warscheinlichste scheint mir deshalb zu sein, dass in unserem Logion an solche gedacht ist, die überhaupt von der Last mühsamer Arbeit bedrückt werden; ihnen schenkt Jesus durch sein Joch, das Joch des von ihm verkündigten Gottesreiches mit seiner Gabe und seinen Forderungen eine Erquickung, die ihnen auch die irdischen Lasten tragen hilft. Dann können wir aus dieser Stelle deutlich sehen, wie für Jesus die Gabe des Gottesreiches und die von ihm verkündigten Forderungen eine unlösliche Einheit bilden. Gleichzeitig zeichnet sich unser Logion bei dieser Interpretation gerade durch jene paradoxe Kühnheit aus — ein Joch und eine Last, die die schwer Beladenen und Mühseligen erquickt —, die gerade für Jesus so charakteristisch ist.[3] Auch bietet es, und zwar nicht zum wenigsten in der zuletzt erwähnten Hinsicht, eine gute Parallele zu der Seligpreisung der Armen, Hungernden und Weinenden.[4]

---

[1] Arvedson a.a.O. S. 217f. sieht hier eine Verbindung zwischen der Gestalt der Weisheit und dem messianischen Idealkönig unter Hinweis u.a. auf Sach 9,9.

[2] Vgl. Arvedson a.a.O. S. 222 A.5 am Ende. Bultmann, Jesus S. 79 denkt daran, dass »der Gehorsam, für den Jesus eintritt, ... den Menschen von einer formalen Autorität befreit ... Leicht ist dieser Gehorsam, weil er auf dem eigenen Urteil, der eigenen Verantwortung des Handelnden beruht.» Man fragt sich aber, ob diese Interpretation dem κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι gerecht wird.

[3] Es ist nämlich zu beachten, dass das Joch der Weisheit in Sir 6,27f. 29f. erst allmählich in etwas Angenehmes verwandelt wird, während das Joch Jesu den Mühseligen und Beladenen mitten in ihrer Mühe Erquickung schenkt (vgl. Arvedson a.a.O. S. 222 Anm. 5).

[4] Vgl. Arvedson a.a.O. S. 223.

2. Die Unumgänglichkeit der Busse.

Weil somit die Forderungen Jesu mit seiner Heilsbotschaft unlöslich zusammenhängen, richtet er strenge Worte gegen alle, die nur seine Predigt hören und seine Wohltaten annehmen, aber nicht seine Forderungen erfüllen (Lk 13,26f.). Die Urform des Wortes hat wahrscheinlich Lk, in dessen Version die beim jüngsten Gericht Abgewiesenen darauf hinweisen, dass sie vor Jesus gegessen und getrunken haben und dass er auf ihren Strassen unterrichtet hat. Bei Mt (7,22f.) handelt es sich wiederum um falsche Jünger, die im Namen Jesu prophezeit und mächtige Taten ausgeführt haben. Lk hat das Wort mit etwas verbunden, was an den Schluss des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen Mt 25,10ff. erinnert (Lk 13,24f.), Mt wiederum mit dem Wort von denjenigen, die nur »Herr, Herr!» sagen, ohne den Forderungen Jesu zu gehorchen (Mt 7,21; Lk 6,46). Mir scheint es schwierig, dies Wort als Bildung der Urgemeinde zu verstehen; dass man dort gedacht habe, dass ungläubige Juden sich im Gericht darauf berufen sollten, dass sie mit Jesus zusammen gegessen und getrunken haben und dass er auf ihren Strassen unterrichtet hat,[1] mutet sehr unwahrscheinlich an. Es ist auch nicht sehr wahrscheinlich, dass sich das Wort gegen Glaubensgenossen in der Urgemeinde wendet, die gegenüber Vorwürfen wegen mangelhaften sittlichen Lebens sich auf äussere Berührung mit Jesus während seines Erdenlebens beriefen. Viel wahrscheinlicher ist es, dass Jesus selbst diese Worte ausgesprochen hat, als er Menschen sah, die sich damit begnügten, ihn bei sich zu haben, mit ihm zu essen und zu trinken — man bedenke in diesem Zusammenhang, welche grosse Bedeutung die Mahlzeitgemeinschaft unter den Juden hatte! — und seine Predigt zu hören; das letztere ist aber dasselbe Bild, wie es das zweite Glied des Schlussgleichnisses der Bergpredigt schildert. Dann handelt es sich hier um einen Erweckungsruf an solche, denen noch nicht klar bewusst ist, dass für das Heil etwas mehr gefordert wird, als nur Jesus zu hören und mit ihm zu verkehren. Wenn man aber gegen die Echtheit dieses Wortes darauf verweist, dass Jesus hier als Weltrichter erscheint, so ist demgegenüber m.E. hervorzuheben, dass die Rolle, die Jesus sich hier zuschreibt, ebenso wenig wie in Mt 10,32f. Par. diejenige eines Fürsprechers, auf den sich die Angeredeten berufen, zu überschreiten braucht.[2]

Denselben Gedanken wie die jetzt besprochene Stelle enthalten nun

---

[1] So Bultmann a.a.O. S. 123.

[2] Vgl. Nils Johansson, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum, Lund 1940, S. 223.

m.E. auch die Weherufe über die galiläischen Städte (Mt 11,20—24; Lk 10,13—15). Gewöhnlich versteht man diese Worte so, dass den in ihnen erwähnten Städten vorgeworfen wird, dass sie die Botschaft Jesu nicht angenommen haben, sondern sich gegen seine Predigt ebenso gleichgültig verhalten wie gegen seine Taten; dabei muss man aber mit WELLHAUSEN annehmen, dass wir es in dem von den ältesten Textzeugen gebotenen Text von V. 23: μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου καταβήσῃ mit einer semitischen negativen Parataxe zu tun haben, »in der die Negation logisch erst den zweiten Konjunktiv (sic!) trifft«;[1] er übersetzt: »dass du nur nicht zum Himmel erhoben, zur Hölle herabgestürzt werdest.« Der Sinn des Verses würde dann der sein, dass Kapernaum durch die Taten Jesu dermassen begnadet wurde, dass man von ihm sagen könnte, es sei bis zum Himmel erhoben. Von dieser Interpretation aus kommt nun z.B. BULTMANN zu dem Schluss, dass wir es hier mit einer späteren Gemeindebildung zu tun haben: »die Worte blicken auf die abgeschlossene Wirksamkeit Jesu zurück und setzen den Misserfolg der christlichen Predigt in Kapernaum voraus.«[2] BULTMANN fügt unter Hinweis auf WELLHAUSEN[3] hinzu: »Auch hat Jesus schwerlich selbst empfunden, dass Kapernaum durch seine Wirksamkeit in den Himmel erhoben war.«

Von diesen Argumenten scheint mir das erste völlig nichtssagend zu sein: es kam ja tatsächlich im Leben Jesu die Zeit, wo er Galiläa verlassen musste, und schon früher dürfte er imstande gewesen sein, auf eine längere Wirksamkeit in den galiläischen Städten zurückzublicken, die nicht den beabsichtigten Erfolg herbeigeführt hatte. Und was das zweite der von BULTMANN angeführten Argumente betrifft, nämlich dass V. 23 den Misserfolg der christlichen Missionspredigt in Kapernaum voraussetze, so ist zu beachten, dass hier nur davon gesprochen wird, dass die galiläischen Städte nicht Busse getan haben, nicht aber davon, dass sie nicht die Botschaft Jesu angenommen haben (vgl. dagegen Joh 12,37!); auch passt der Vergleich mit Tyrus und Sidon sowie die Erwähnung des Bussetuns in Sack und Asche, und zwar in Verbindung mit dem Hinweis auf die Taten Jesu, viel besser zur Busspredigt Jesu als zu der Verkündigung der Botschaft von der Auferstehung Jesu. Vor allem lässt sich WELLHAUSENS Interpretation von V. 23 gar nicht mit dem griechischen Text vereinigen, wie er von den ältesten Textzeugnissen geboten wird; μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ kann nämlich nur bedeuten: »Wirst du wohl zum Himmel emporgehoben werden?« Auch stimmt nur diese Interpretation des Verses genau mit dem Prophetentext, auf den hier angespielt wird (Jes 14,13.15),

[1] Das Evangelium Matthaei S. 57.
[2] a.a.O. S. 118.
[3] a.a.O. S. 56.

überein.[1] Endlich hätten bei der von Wellhausen vermuteten Konstruktion die beiden Sätze durch eine Kopula verbunden sein müssen. Der in V. 23 vorausgesetzte Gedanke kann dann nur der sein, dass die Einwohner Kapernaums meinten, dass sie wegen all der gewaltigen Taten, die Jesus bei ihnen vollbracht hatte, am Tage des Gerichtes eine höhere Ehrenstellung als alle anderen Städte gewinnen würden.[2] Demgegenüber sagt nun Jesus ebenso wie einst das Prophetenwort zu Babylon: »Zur Hölle musst du fahren!» Dann haben wir es hier mit gerade demselben Gegensatz zwischen der äusseren Berührung mit Jesus und dem in Taten bewiesenen Gehorsam gegen seine Predigt wie in Lk 13,26f. zu tun.

3. Heilsgabe und Forderung bei Jesus und Paulus.

Wenn Jesus die Gabe des Heils mit der Forderung der Busse und des Gehorsams gegen den Willen Gottes verbindet, so befindet er sich in völliger Übereinstimmung mit Paulus. Anderseits unterscheidet sich aber Jesus von Paulus darin, dass bei ihm die sittliche Betätigung des Jüngers nicht einfach als Wirkung der empfangenen Heilsgabe, sondern nur als Aktivität in Gehorsam seitens des Jüngers dargestellt wird.[3] Deshalb findet sich in der Verkündigung Jesu wohl der Gegensats zwischen blossem Hören und Tun, nicht aber wie bei Paulus die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ innerhalb des Gebietes einer neuen Existenz. Alles sammelt

---

[1] Klostermann z.St. hat die Übersetzung Wellhausens zu verbessern versucht: »dass du nur nicht, (vorher) 'zum Himmel erhoben', 'zur Unterwelt herabsinken' musst,» sich damit aber noch mehr vom Texte entfernt.

[2] Vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 436.

[3] Vgl. Wendland a.a.O. S. 125f. Man kann sich m.E. dem hier Gesagten gegenüber nicht auf das Gleichnis vom Baum und den Früchten Mt 7,16—19; 12, 33—35; Lk 6,43—45 berufen. Die Verwendung dieses Gleichnisses in Mt 7,15ff. ist offenbar sekundär; ursprünglich handelt es sich, wie Mt 12,34f.; Lk 6,45 zeigt, nicht um Taten, sondern um Worte; nur auf Worte, nicht aber auf Taten, passt übrigens die Aussage Mt 12,35; Lk 6,45a: »Ein guter Mensch bringt aus seinem guten Schatz Gutes hervor» usw. Ferner handelt es sich offenbar an sämtlichen Stellen um die schlechten Früchte als Kriterien der Beschaffenheit der betreffenden Menschen (Mt 7,16.18.20; 12,33b; Lk 6,43.44a), nicht aber um die Voraussetzung für das Hervorbringen von guten Früchten — es scheint mir nämlich sehr fragwürdig, ob wir aus dem sich nur in der zweiten Mt-Version findenden Mt 12,33a den letzteren Gedanken herauslesen dürfen. Das richtige Verständnis des Gleichnisses findet sich m.E. bei Jülicher a.a.O. S. 127f. »Jesus ... konstatiert feierlich die Einheitlichkeit des ganzen sittlichen Lebens beim Menschen; ... entweder alles gut oder nichts... Nach Mt 12,35 sollte nie wieder ein 'Ich meine es ja aber gut' zur Rechtfertigung für ein böses Wort gelten; von einem halb gut und halb böse will Jesus nun einmal nichts wissen (a.a.O. S. 128).»

sich bei Jesus um das eine Wort »Busse» (Mk 1,15; Mt 11,20ff. Par.; Lk 13,3.5) oder darum, »den Willen Gottes zu tun» (Mk 3,35 Parr.; vgl. Mt 7,21 Par.; 7,24 –27 Par.). Wenn Paulus im Zusammenhang der Missionspredigt von Gehorsam spricht, dann denkt er vor allem an die gehorsame Annahme der Botschaft von der Auferstehung Jesu mit ihren Konsequenzen im sittlichen Leben des Gläubigen (Röm 1,5; 15,18; 16,26; vgl. 6,17), die dann bei diesem stets aufs neue aktualisiert werden müssen.[1] Wenn aber Jesus Busse oder das Tun des Willens Gottes fordert, so meint er offenbar die mit seiner Heilsbotschaft unlöslich vereinte sittliche Forderung; deshalb sind für ihn Annahme seiner Botschaft und Gehorsam gegen den Willen Gottes ein und dasselbe. Das Primäre ist aber auch bei Jesus das Reich Gottes als eine Gabe an die dafür Empfänglichen;[2] erst die Annahme dieser Gabe ermöglicht den Gehorsam gegen die Forderungen Gottes. Allerdings wird dies nicht ausdrücklich gesagt; es geht aber teils aus dem eben besprochenen Heilandswort in Mt 11,28ff. hervor, teils und vor allem aus dem Umstand, dass in der Bergpredigt die Seligpreisung der Armen und Notleidenden der Darlegung der sittlichen Forderungen Jesu vorangeht. Hier kann man auch darauf verweisen, dass in Mt 5, 45.48 die anscheinend höchste aller Forderungen Jesu, die der Feindesliebe, offenbar aus dem Kindschaftsverhältnis der Jünger Jesu zu ihrem himmlischen Vater abgeleitet wird.[3]

---

[1] Vgl. hierzu meine Arbeit »Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe», S. 118f. 303. 306f.

[2] Vgl. Wendland a.a.O. S. 130.

[3] Es dürfte falsch sein, wenn W. Michaelis, Mensch und Gottheit in den Religionen, Bern 1942, S. 323 meint, die Gotteskindschaft sei Mt 5,45 eschatologisch-futural gemeint: sie erweist sich ja darin, dass die Jünger Gott als ihrem himmlischen Vater nachahmen, was ja eben in dieser Zeit stattfindet. Die Lk-Version, in der die Gotteskindschaft als Lohn erscheint (Lk 6,35), ist offenbar sekundär und hängt damit zusammen, dass Lk an dieser Stelle die Mahnungen, den Feinden wohlzutun und zu leihen, ohne Hoffnung, etwas zurückzubekommen, eingeschoben hat, von denen die letztere offenbar nicht von Anfang an zu dem Gebot der Feindesliebe gehört hat — Mt hat ja die entsprechende Mahnung (5,42b) im Zusammenhang mit der Forderung des Verzichtes auf das eigene Recht —: der Gedanke an das Wohltun und das Leihen ohne Hoffnung auf Gegenleistung bzw. Rückgabe hat Lk offenbar veranlasst, die Worte von dem himmlischen Lohn in V. 23 hier zu wiederholen (vgl. Klostermann, Das Lukasevangelium[2] S. 81f.; J. Schmid, Matthäus und Lukas [Biblische Studien 23,2—4], Freiburg i. Br. 1930, S. 228f.). Nun wird freilich die Gotteskindschaft auch bei Mt als eine Folge der Nachahmung Gottes durch den Jünger dargestellt; wenn aber Gott dabei sowohl V. 45, wo die Parallele bei Lk καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου hat, als auch V. 48 (Lk 6,36) als der Vater der Jünger bezeichnet wird, so geht daraus hervor, dass sie schon als Kinder Gottes in so zu sagen rechtlichem Sinn gedacht sind; es handelt sich aber für sie darum, sich auch in ihrem Wandel als solche zu erweisen (vgl. Eph 5,1).

Damit sind wir endlich auch in der Lage, zu der im Anfang dieses Kapitels dargelegten Auffassung Bultmanns von der Beziehung zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und seinen sittlichen Forderungen definitiv Stellung zu nehmen: die hohen sittlichen Forderungen Jesu haben ihre Wurzel nicht, wie Bultmann meint, in der Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes im Sinn der Forderung einer radikalen Entscheidung für den Gehorsam gegen den Willen Gottes, sondern darin, dass das Reich Gottes von Jesus als eine Heilsgabe an alle dafür Empfänglichen verkündigt wird. Das heisst mit anderen Worten: der Gott Jesu fordert alles, weil er zuerst selbst alles gibt.[1]

[1] Entsprechend verhält es sich offenbar auch nach jüdischer Auffassung, insofern als der Bund Gottes mit Israel bedeutet, dass Gott Israel das Heil verheisst, aber unter der Bedingung, dass es seinem Gesetz gehorcht; nur handelt es sich bei Jesus um eine ganz neue Heilsanerbietung (vgl. Kümmel, Judaica I, 1945, S. 40—68).

DRITTES KAPITEL.

Die Forderungen Jesu.

Wir haben im letzten Abschnitt des vorigen Kapitels die Frage nach der Beziehung zwischen der Heilsbotschaft Jesu und den von ihm dargelegten religiösen und sittlichen Forderungen vom prinzipiellen Gesichtspunkt besprochen. Wir stellten dabei fest, dass die Forderungen Jesu mit seiner Botschaft vom Reich Gottes als der Gabe Gottes an alle dafür Empfänglichen unauflöslich zusammengehören. Wir sprachen aber dabei nur von den Forderungen Jesu als solchen, ohne auf ihren Inhalt näher einzugehen. Wir wollen nun in diesem Kapitel die Beziehungen zwischen den Forderungen Jesu und dem von ihm verkündigten Gottesreich auch vom inhaltlichen Gesichtspunkt beleuchten. Damit werden wir vor die Frage gestellt, inwiefern die Forderungen Jesu bewusst über das mosaische Gesetz, so wie es von den zeitgenössischen jüdischen Lehrern ausgelegt wurde, hinausgingen oder nicht. Mit dieser Frage hängt eine andere eng zusammen, nämlich die nach der Stellung Jesu zum Gesetz überhaupt als der höchsten religiösen und sittlichen Norm der Juden. Wir wollen nun zuerst die letztere Frage behandeln.

I. Die Stellung Jesu zum Gesetz.

1. Die Konflikte Jesu mit den Schriftgelehrten.

Dass die Forderungen des mosaischen Gesetzes, insofern sie das rein persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott sowie sein sittliches Handeln betreffen, der Busspredigt Jesu als bindende Normen zugrunde lagen, darüber kann kein Zweifel herrschen: war doch das mosaische Gesetz für jeden Juden die grundlegende Offenbarung des Willens Gottes. Wenn z.B. der Reiche in Mk 10,17 Jesus fragt, was er tun muss, um das ewige Leben zu erben, antwortet Jesus mit einem Hinweis auf die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges.[1] Ebenso werden die Brüder des Reichen in Lk 16

[1] Die Annahme von P. S. Minear, JBL 61, 1941, s. 160f., Mk 10,19f. seien später im Interesse der Aufrechterhaltung der Forderungen des Gesetzes hinzugefügt, wäre

auf Moses und die Propheten als die Offenbarungsträger hingewiesen, die auf eine genügende Weise den Weg zum Heil zeigen.

Zu einem Problem wird die Haltung Jesu zum Gesetz erst durch die in den Evangelien erzählten Konflikte zwischen Jesus und den Schriftgelehrten über die Beobachtung des Sabbatgebotes (Mk 2,23—3,6 Parr.) und der Bestimmungen über kultische Reinheit (Mk 7,1—23 Par.) sowie durch einen Ausspruch über rituelle Observanz in der Pharisäerrede Mt 23 (V. 25f.; Lk 11,39—41). Was nun zuerst die Sabbatkonflikte betrifft, so ist es offensichtlich, dass Jesus nicht das Sabbatgebot als solches aufheben will; nur meint er nicht wie die zeitgenössischen Schriftgelehrten, dass allein unmittelbare Lebensgefahr über dem Sabbatgebot stehe, sondern nach ihm ist jede Linderung der Not des Nächsten am Sabbat nicht nur erlaubt, sondern sogar eine Pflicht, die nicht einmal am Sabbat versäumt werden darf. Das heisst mit anderen Worten: das Liebesgebot geht dem Sabbatgebot vor. Dasselbe gilt von der Befriedigung der elementaren Bedürfnisse des Menschen wie dem Stillen des Hungers (Mk 2,23ff. Parr.). Der fundamentale Unterschied zwischen Jesus und den Schriftgelehrten wurzelt hier offenbar darin, dass die letzteren grundsätzlich nur solche Ausnahmen eines Gebotes billigen konnten, die sie mit ihrer Schriftauslegungsmethode aus der Schrift ableiten konnten, während Jesus von seinem eigenen religiös-sittlichen Bewusstsein aus das Liebesgebot bzw. den Gedanken an den Liebeswillen Gottes den Menschen gegenüber über alle anderen Gebote stellte.[1]

Etwas anders liegt die Sache bei dem Wort über das Korbangelübde in Mk 7,11ff. Die Bestimmung, dass ein Korbangelübde, das etwas betrifft, was ein Kind seinen Eltern schuldig ist, bindend sei, wird dort (V. 9. 13.) als eine Satzung der Schriftgelehrten zu dem vierten Gebot als einem Gebot Gottes in Gegensatz gestellt. Dies ist aber kaum zutreffend, denn dass das Korbangelübde als bindend betrachtet wurde, hatte ja seinen Grund in den Bestimmungen des Gesetzes über Gelübde;[2] es handelt sich somit hier um einen bestimmten Fall von Gelübden, die das Gesetz offenbar nicht vorausgesehen hatte; das Gesetz wird somit hier gegen sich selbst ausgespielt. Man kann deshalb sagen, dass Jesus hier einen Missbrauch

---

höchstens zu erwägen, wenn der Fragende schon von Anfang an als reich bezeichnet worden wäre. Aber auch dann wäre sie sehr unwahrscheinlich; Jesus muss ja doch in erster Linie Gehorsam gegen die elementaren sittlichen Gebote des Gesetzes gefordert haben; das heisst mit anderen Worten: schon für Jesus dürfte dasselbe Motiv wie für den von Minear vermuteten Bearbeiter der Erzählung vorgelegen haben.

[1] Vgl. hierzu W. G. Kümmel, ZNW 1934, S. 121f.

[2] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 123f.

des Gesetzes angreift. Wenn die Rabbinen aber am Ende des ersten Jahrhunderts feststellten, dass ein Korbangelübde, das die Schädigung eines Mitmenschen verursachen würde, unter der Voraussetzung, dass der Gelobende dies nicht wusste, als er das Gelübde tat, als ungültig erklärt werden konnte, nähern sie sich dem Standpunkt Jesu nach unserem Text. Jesus unterscheidet sich von ihnen aber darin, dass er das Gebot der Elternliebe unter allen Umständen höher wertete als die Bestimmungen über Gelübde.[1]

Ganz anders liegt die Sache bei dem Wort über Rein und Unrein Mk 7,15 Par.: hier werden mit einem Worte die Bestimmungen in Lev 11 über reine und unreine Tiere aufgehoben.[2] Indessen erscheint es mir sehr zweifelhaft, ob die in Mk 7,15 ausgesprochene Maxime wirklich auf Jesus selbst zurückgeht: der ganze Streit über Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden in der Urgemeinde (Apg 10,9—16. 28; 11,3—10; Gal 2,11ff.) wäre unbegreiflich, wenn die Gemeindeüberlieferung ein solches Herrnwort wie Mk 7,15 aufbewahrt hätte; jedenfalls scheint Petrus nach Apg 10,9—16 kein solches Wort gekannt zu haben.

Schwierig erscheint es auch, den Ausspruch in Mt 23,26: »Blinder Pharisäer, reinige zuerst, was drinnen ist im Becher, damit auch das Auswendige daran rein werde»[3] mit der Anerkennung des mosaischen Gesetzes als Gottes Offenbarung zu vereinigen (z.B. Lev 11,32ff; Num 19,15). Aber der Sinn des Wortes braucht nur der zu sein, dass die Reinigung des Inhalts der Speisegeräte in moralischer Hinsicht, d.h. so, dass er nicht mehr wegen seiner Herkunft aus unrechtmässigem Gewinn oder wegen Unmässigkeit moralisch belastet ist (vgl. V. 25b; Lk 11,41), eine notwendige Bedingung für die Reinheit der Geräte ist. Da nun τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος kaum etwas anderes als die Aussenseite der betreffen-

[1] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 124.

[2] Es dürfte nämlich nicht davon die Rede sein können, dass Jesus ebenso wie Johanan b. Zakkai nach Pesiqta 40b (Billerbeck I S. 719) nur rein theoretisch behauptet habe, dass nichts Äusseres den Menschen verunreinige, dass aber den Bestimmungen des Gesetzes dennoch als Vorschriften Gottes zu gehorchen sei.

[3] Mt scheint hier das Ursprüngliche zu haben; Lk 11,41 verrät nämlich das τὰ ἐνόντα, das nur »das, was darinnen ist» und nicht »das Vorhandene» bedeuten kann (gegen Klostermann z. St.) — τὰ ἐνόντα pflegt sich nämlich immer auf einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Lage zu beziehen und bedeutet »das, was es dort gibt» —, dass auch in dem von ihm benutzten Text von Anfang an vom Inhalt des Bechers die Rede gewesen ist. Auch gibt der Kontrast zwischen dem Äusseren der Speisegeräte und ihrem Inhalt einen viel besseren Sinn als der zwischen den Geräten und dem Inneren des Menschen. Dass der Becher bei Mt nur ein Bild vom Menschen sein sollte — so E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II, Tübingen 1941, S. 112; E. Haenchen, ZThK 48, 1951, S. 49 — finde ich sehr unwahrscheinlich.

den Geräte bezeichnen kann,[1] während in den Bestimmungen des Gesetzes über die Reinigung der Geräte gewöhnlich nur die Innenseite in Betracht kommt,[2] handelt es sich hier wahrscheinlich um besondere Regeln, die die Pharisäer befolgten.[3] Anderseits muss es als wenig wahrscheinlich beurteilt werden, dass die Beobachtung der Vorschriften in Lev 11,32ff. und Num 19,15 in dem Sinn etwas für die Pharisäer Auszeichnendes gewesen wäre, dass nur sie diese Vorschriften überhaupt beobachtet hätten. Jedenfalls handelt es sich für Jesus hier darum, dass die erwähnte rituelle Reinigung der Speisegeräte im Vergleich mit den moralischen Forderungen des Gesetzes in bezug auf die Herkunft ihres Inhalts so gut wie völlig bedeutungslos ist.

Anderseits zeigt ein Ausspruch wie der in Mt 5,23f., wo die Beteiligung am Tempelkult als selbstverständlicher Brauch vorausgesetzt wird, dass Jesus sich dem Tempelkult nicht widersetzte (vgl. auch Mk 1,44). Und die Tempelreinigung (Mk 11,15—18 Parr.) zeigt, dass er im Tempel den Ort des Gebets vor anderen sah. Damit stimmt es nun überein, dass die Urgemeinde nach Apg 5,12 im Tempelbezirk Zusammenkünfte hatte.[4] Für die positive Einstellung Jesu zum Tempel zeugt auch Mt 23,16—21.

2. Mt 5,17—19.

Nun gibt es aber anderseits zwei Aussprüche von Jesus, die offenbar gewisse Vorschriften des Gesetzes nutzlos machen. Der eine ist Mt 5,39ff. (Lk 6,29), insofern die dort ausgesprochene Mahnung, bei Beleidigung durch einen Gegner nicht auf seinem Recht zu bestehen, die Vorschriften des Gesetzes über das *jus talionis* zwecklos macht. Entsprechendes gilt auch von dem Wort über die Ehescheidung Mk 10,5—9: wo es keine Ehescheidung mehr gibt, ist die Vorschrift über den Scheidebrief zwecklos. In beiden Fällen überbietet Jesus sozusagen die Forderungen des Gesetzes dadurch, dass er eine neue, strengere Forderung an die Stelle der alten setzt.

---

[1] Die Interpretation Wellhausens, Das Evangelium Matthaei S. 118, von τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος als Genitivus epexegeticus zu τὸ ἔξωθεν erscheint vom sprachlichen Gesichtspunkt sehr unnatürlich.

[2] Billerbeck I S. 934f.

[3] Vgl. Schlatter, Der Evangelist Matthäus S. 680f.

[4] Vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 16. Ich lasse hier die Frage offen, ob Mt 23,23b: »Dies aber sollte man tun und jenes nicht lassen» authentisch ist oder nicht (vgl. zur Frage B. H. Branscomb, Jesus and the Law of Moses, New York 1930, S. 207ff.; Kümmel a.a.O. S. 128 Anm. 85). Noch zweifelhafter ist die Authentizität von Mt 23,2f. (vgl. Branscomb a.a.O. S. 231f.; Kümmel a.a.O. S. 128).

Nun gibt es aber einige direkte Aussprüche über das Gesetz von prinzipieller Tragweite, die nicht nur mit Mk 7,15, sondern auch mit den beiden zuletzt besprochenen Aussprüchen unvereinbar erscheinen, nämlich die in Mt 5,17—19, von denen die in V. 18 eine Parallele in Lk 16,17 hat. Mt 5,17 sagt Jesus: »Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen.» πληρῶσαι kann hier, mit τὸν νόμον als Objekt, nach dem üblichen Sprachgebrauch nichts anderes bedeuten, als das tatsächlich vorhandene Gesetz zur Verwirklichung zu bringen,[1] und dasselbe gilt auch von dem aramäischen קַיֵּם, das wahrscheinlich hinter dem πληρῶσαι stecken würde, wenn das Wort wirklich auf alte Überlieferung zurückgeht;[2] man darf somit das Wort nicht nach den Aussprüchen in Mt 5,20ff. interpretieren. Der Gedanke ist dann hier derselbe wie in Röm 3,31.

Fragwürdig ist aber, ob dieses Wort wirklich die Intention Jesu zutreffend zum Ausdruck bringt. Freilich kann man sagen, dass es insofern das Bestreben Jesu war, das Gesetz zur Erfüllung zu bringen, als seine Busspredigt offenbar u.a. darauf hinzielte, die Menschen zu einem Leben in Übereinstimmung mit den sittlichen Forderungen des Gesetzes zu bewegen. Wenn aber Jesus in Mk 3,4 die Pflicht, dem Nächsten Gutes zu tun, über das Sabbatgebot stellt oder Mt 5,44 das Gebot der Feindesliebe ausspricht, so geschieht dies nicht mit irgendeinem Hinweis auf das Gesetz, dessen Forderungen zur Verwirklichung zu bringen wären. Und Mt 5,43 zeigt, dass jedenfalls der Evangelist im Gebot der Feindesliebe etwas dem jüdischen Gesetz gegenüber völlig Neues sah. Aber auch die Aussprüche in Mt 5,21ff. sind nicht dazu geeignet, als Belege für das in V. 17 Gesagte zu dienen; man müsste nämlich in diesem Fall voraussetzen, dass Jesus gemeint habe, die da angeführten Gebote des Gesetzes hätten von Anfang an die Forderungen enthalten, die er selbst da darlegt. Doch ist dies nicht nur dadurch ausgeschlossen, dass Jesus da seine Forderungen dem entgegensetzt, was »den Alten» gesagt wurde — und damit kann, wie ich später ausführen werde, nur die Generation am Sinai gemeint sein[3] —, sondern lässt sich auch mit dem Inhalt der Forderungen Jesu in V. 22 und vor allem in V. 39ff. nicht in Einklang bringen. Mt 5,17 scheint mir deshalb erst aus der Lage in der christlichen Gemeinde zu der Zeit, wo u.a. wegen der Heidenmission sowie wegen der

[1] Gegen Klostermann, Das Matthäusevangelium[2] S. 41: »Zum vollen Ausdruck bringen, in seiner wahren Bedeutung herausstellen»; ähnlich auch Kümmel a.a.O. S. 128f.

[2] Siehe hierzu z.B. Dalman, Jesus-Jeschua S. 53ff.

[3] Siehe unten S. 123f.

Loslösung der Urgemeinde von der Synagoge die Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Gesetz aktuell wurde, völlig verständlich zu werden. Es dürfte deshalb bezeichnend sein, dass die auffallendste Parallele zu Mt 5,17 im Römerbrief steht (Röm 3,31).

Noch schwieriger erscheint es aber, V. 18 mit dem Bild zu vereinigen, das uns die Quellen von der Haltung Jesu zum Gesetz geben.[1] Wir erinnerten eben daran, dass die Stellung Jesu zum *jus talionis* sowie zu der Verordnung vom Scheidebrief bedeutete, dass diese beiden Verordnungen im Jüngerkreis ihre Existenzberechtigung verloren hatten. Auch sagt Jesus in Mt 5,18 nichts, als was die geläufige jüdische Auffassung war.[2] Mt 5,18 scheint deshalb dieselbe Lage wie V. 17 vorauszusetzen.

Dasselbe gilt nun endlich auch von V. 19; da wird hervorgehoben, dass auch die »kleinsten Gebote» des Gesetzes gehalten werden müssen und dass die Stellung eines Menschen im Reich Gottes davon abhängt, wie er sich zu jenen Geboten verhalten hat. Die Rabbinen pflegten zwischen »schweren» (מִצְוֹת חֲמוּרוֹת) und »leichten» (מִצְוֹת קַלּוֹת) Geboten zu unterscheiden, d.h. zwischen Geboten, deren Erfüllung grosse Forderungen in ökonomischer Hinsicht an die Menschen stellte oder sogar mit Lebensgefahr verbunden war, und anderen, die »an die Kraft oder den Besitz des Menschen nur geringe Anforderungen stellten.»[3] Wenn auch mehrere gewichtige Gebote, wie z.B. das Verbot des Blutgenusses, zu den leichten Geboten gehörten, floss diese Distinktion dennoch oft in die andere zwischen gewichtigen und weniger gewichtigen hinüber, da ja die Mehrzahl der leichteren Gebote an sich anscheinend von geringerer Bedeutung für das Verhältnis des Menschen zu Gott oder seinem Nächsten waren, wie z.B. das Gebot über das Loslassen der Vogelmutter (Dt 22,6f.).[4] »In Lebensgefahr könnte ein solches leichtestes Gebot hintangesetzt werden, aber niemals, wenn dies öffentlich geschähe und die Grundpflicht der Heiligung des göttlichen Namens verletzt würde. In der Zeit der Religionsverfolgung soll man deshalb sein Leben auch für das leichteste unter den leichten Geboten dahingeben».[5]

Wenn somit in Mt 5,19 von »diesen kleinsten Geboten» gesprochen wird, so kann damit kaum etwas anderes als solche Gebote gemeint sein, die am wenigsten bedeutungsvoll erscheinen.[6] Dies gilt umso mehr, als ja un-

[1] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 125. 126. 127.

[2] Vgl. die zahlreichen jüdischen Parallelen zu Mt 5,18 (z.B. Bar 4,1; Tob 1,6; 4 Esra 9,37; rabbinische Stellen bei Billerbeck I S. 244ff.).

[3] Billerbeck I S. 901.

[4] Billerbeck I S. 901. 903 d.e.

[5] Dalman, Jesus-Jeschua S. 60.

[6] Viele, u.a. F. Dibelius, ZNW 1910, S. 188ff. (vgl. Schlatter a.a.O. S. 157f.) meinen, die »kleinsten Gebote» in V. 19 seien die im folgenden (V. 21ff.) besproche-

mittelbar vorher von »einem Jota oder Häkchen im Gesetz» gesprochen wird. Man kann aber in Frage stellen, ob Jesus wirklich auf die »kleinsten Gebote» des Gesetzes von rein rituellem Charakter so grosses Gewicht gelegt haben sollte. Auch mutet es weniger wahrscheinlich an, dass sich innerhalb des Jüngerkreises Tendenzen geltend gemacht haben sollten, rituelle Gebote als ungültig zu betrachten, die Jesus bekämpfen musste. Wahrscheinlich gehört deshalb auch dieses Wort der Zeit der Auseinandersetzung des gesetzestreuen Judenchristentums mit dem gesetzesfreien Heidenchristentum an.

3. Rückblick.

Über die Stellung Jesu zum mosaischen Gesetz lässt sich somit zusammenfassend sagen, dass es ausser Mk 7,15 kein sicheres Zeugnis dafür gibt, dass Jesus irgendeinen Teil des Gesetzes als nicht länger gültig betrachtete, sofern er nicht selbst Forderungen aufstellte, die die des Gesetzes überflüssig machten, wie es beim *jus talionis* und der Verordnung über den Scheidebrief der Fall ist; in diesen Fällen wurde das Gesetz zu etwas nur Vorläufigem degradiert, das jetzt, seitdem das Vollkommene erschienen ist, überholt ist. Was die kultischen Gebote, einschliesslich des Sabbatgebotes, anbetrifft, scheint Jesus nach Mk 3,4 sowie Mt 5,23f. nur den Vorrang des Liebesgebotes vor den kultischen Geboten behauptet zu haben. Nach Mk 3,4 (vgl. Mt 12,11f.; Lk 14,5) scheint er sogar damit gerechnet zu haben, dass auch seine Gegner von sich aus das Richtige hierin erkennen sollten. Fragwürdig ist es aber im Hinblick auf das, was wir über die Haltung der Urgemeinde in dieser Hinsicht wissen, ob Jesus so, wie es Mk 7,15 geschieht, die Vorschriften des Gesetzes über Rein und Unrein als ungültig erklärt habe. Da die Annahme, Jesus habe die diesbezüglichen Vorschriften des Gesetzes allegorisch interpretiert, jeglichen Haltes entbehrt, würde es auch befremdend sein, wenn er in diesem Punkt eine ganz andere Stellung zu der heiligen Schrift des A.T. eingenommen hätte, als er sonst getan zu haben scheint.

Somit können wir zusammenfassend sagen, dass Jesus im Gesetz die Offenbarung des Willens Gottes gesehen zu haben scheint, aber eine Offenbarung, die in gewissen Fällen die tatsächliche Beschaffenheit der Menschen berücksichtigt und deshalb in solchen Fällen überboten werden

---

nen, das 5. und 6. Gebot, weil sie so kurz sind. Indessen würde wohl niemand die Gültigkeit dieser Gebote in Frage gestellt haben! Auch würde demjenigen, der diese Gebote aufzulösen versuchte, eine weit strengere Strafe als in V. 19 in Aussicht gestellt worden sein. Endlich würde wohl niemand diese Gebote als »klein» bezeichnet haben.

muss, wenn Gottes Willen in bezug auf die Menschen völlig verwirklicht werden soll. Wie weit dies nun überhaupt von der Beziehung der Forderungen Jesu zum mosaischen Gesetz gilt, werden wir im folgenden Abschnitt untersuchen.

II. Die Forderungen Jesu und das Gesetz.

(*Die Antithesen der Bergpredigt. Mt 5,21—48*).

Die sittlichen Forderungen Jesu begegnen uns, wie bekannt, hauptsächlich in der sog. Bergpredigt in Mt 5—7 sowie in der damit teilweise parallelen sog. Feldrede in Lk 6,20—49. Nach Mt 5,21—48 stellt Jesus dabei in einer Reihe von Antithesen seine Forderungen den entsprechenden Geboten des Gesetzes entgegen, während die Darstellung bei Lk, der von den von Mt wiedergegebenen Geboten nur das des Verzichtens auf sein Recht sowie das der Feindesliebe bringt, nicht diese antithetische Form hat, sondern nur die eigenen Forderungen Jesu enthält.

Mt hat als Überschrift zu den Antithesen das Wort: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht die der Schriftgelehrten und der Pharisäer weit übertrifft, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.» Dass diese Worte nicht zu dem Vorhergehenden gehören, ist offensichtlich: V. 19 ist nur davon die Rede, dass derjenige, der die »kleinsten Gebote» auflöst, der Kleinste im Himmelreich sein wird, während in V. 20 die Erfüllung des Gesetzes als Bedingung dafür dargestellt wird, dass man überhaupt in das Himmelreich hineinkomme. Da nun im folgenden nicht speziell die Auffassung der Schriftgelehrten und der Pharisäer berücksichtigt wird, sondern nur die Gebote des Gesetzes, stellt V. 20 wahrscheinlich eine Übergangsbildung des Mt dar.[1]

1. Die erste Antithese: das 5. Gebot (Mt 5,21 f.).

a. *Die Probleme von Mt 5,21 f.*

Wenn nun die bei Mt folgenden Antithesen mit den Worten: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις eingeleitet werden, so dürfte kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass mit τοῖς ἀρχαίοις die Wüstengeneration gemeint ist, die das Gesetz am Sinai empfing; wenn nämlich τοῖς ἀρχαίοις, wie es bei dem Aorist ἐρρέθη vom sprachlichen Gesichtspunkt das einzig Mögliche ist, die Empfänger der als Subjekt des ἐρρέθη angebenen Gebote bezeichnet[2], so können damit nicht etwa die früheren Schriftgelehrten ge-

[1] Vgl. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 161.

[2] Vgl. Kühner-Gerth II, 1 S. 422. Bei den Beispielen von Dativ bei Aoristen, die E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II, 2 S.

meint sein, da sie als Träger der Überlieferung, die sie von ihren Lehrern gehört haben, sich in keiner Weise von den Schriftgelehrten zur eigenen Zeit Jesu oder sogar von seinen Zuhörern selbst, die dasselbe von ihren Lehrern gehört haben, unterschieden. Hinzu kommt, dass nach jüdischer Auffassung nicht nur das geschriebene Gesetz, sondern auch seine traditionelle Auslegung auf Moses zurückgeführt wurde[1]; die Zuhörer Jesu können somit nicht in dem Unterricht in der Synagoge gehört haben, dass die von Jesus hier verwendete Formulierung der angeführten Gebote erst früheren Generationen von Schriftgelehrten mitgeteilt sei. Auch lässt die unpersönliche Konstruktion ἐρρέθη mit τοῖς ἀρχαίοις zusammen keinen Zweifel darüber, dass Gott selbst als der Redende gedacht ist.[2] Endlich ist darauf hinzuweisen, dass der in den Antithesen angegebene Inhalt dessen, was »zu den Alten gesagt wurde», wenn nicht in allem formal, so jedoch inhaltlich mit dem, was im mosaischen Gesetz steht, übereinstimmt bis auf das zweite Glied der letzten These (V. 43), das aber auch in der rabbinischen Literatur kein direktes Gegenstück hat. Es scheint deshalb kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass es die Gebote des am Sinai gegebenen Gesetzes sind, denen Jesus in Mt 5,21ff. durch sein »Ich aber sage euch» seine eigenen Forderungen entgegenstellt. Anderseits zeigt aber das ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, dass Jesus hier nicht nur an die Gebote des geschriebenen Gesetzes, sondern an die Gebote des Gesetzes, so wie sie in der Überlieferung der Schriftgelehrten verstanden und in der Synagoge ausgelegt wurden, denkt.[3]

---

273 anführt, scheint es sich nicht um einen wirklichen Dativus agentis, sondern um einen Dativ des Interesses zu handeln. Nur bei späteren Imitatoren des klassischen Gebrauchs von Dativus agentis wird ein solcher auch bei Aoristen verwendet, allerdings dem klassischen Sprachgebrauch zuwider. Überhaupt gehört der Dativus agentis nicht der volkstümlichen Sprache an; das einzige Beispiel im N.T. ist Lk 23,15.

Nach Ch. Jaeger, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 18, 1938, S. 417 entspricht der Dativ τοῖς ἀρχαίοις einem aramäischen לְ mit Substantiv, das das logische Subjekt bei einem Passivum bezeichne. Nach H. Odeberg, The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II, Short Grammar of Galilaean Aramaic (Lunds universitets årsskrift N.F. Avd. 1 Bd 36. Nr 4) S. 87f wird das Agens gewöhnlich durch בְּ angegeben, während לְ nur bei gewissen Partizipia Passivi das logische Subjekt angibt; dabei bezeichnet לְ eigentlich denjenigen, dem das durch Partizipium ausgedrückte Geschehen widerfährt (»The former — d.h. בְּ — in reality denotes the instrument or medium, the latter — d.h. לְ — the receiver» [a.a.O. S. 88].).

[1] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 107ff.

[2] Siehe Dalman a.a.O. S. 66.

[3] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 125f. Es scheint unrichtig zu sein, wenn B.H. Branscomb, Jesus and the Law of Moses, New York 1930, S. 239ff. im Anschluss an I.

Von diesen Geboten, die »den Alten» gegeben wurden, erwähnt Jesus zuerst das 5. Gebot des Dekaloges. Ohne direktes Gegenstück in der Überlieferung sind die hinzugefügten Worte: »Wer aber tötet, der soll dem Gericht verfallen»; Ex 21,12 heisst es nämlich nur: »Wer einen anderen schlägt, so dass er stirbt, der soll mit dem Tode bestraft werden.» Die Formulierung in Mt 5,21 hat aber offenbar ihren Grund darin, dass in der folgenden Antithese, die Jesus dem 5. Gebot entgegenstellt, die Schwere der dabei erwähnten Vergehen durch die verschiedenen Gerichtsorte, wo sie bestraft werden sollen, veranschaulicht wird; κρίσει muss dann das Gericht bezeichnen, vor dem gewöhnliche Kapitalverbrechen behandelt wurden, d.h. ein sog. kleines Synedrium, das aus 23 Personen bestand.[1]

Der Ausspruch, den Jesus als seine Lehre dem entgegenstellt: »Ich aber sage euch: jeder, der mit seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen; wer aber zu seinem Bruder *raka* sagt, soll dem Synedrium verfallen; wer aber sagt: du Tor, soll der Gehenna des Feuers verfallen», hat den Auslegern viele Schwierigkeit bereitet. Zunächst erinnert ja V. 22 sehr stark an rabbinische Kasuistik; eine nahe jüdische Parallele bietet bT Qiddušin 28a Bar.: »Wer seinen Nächsten (nichtjüdischer) 'Sklave' nennt, soll in den Bann getan werden; (wer ihn) Bastard (nennt), zieht sich die 40 (Geisselhiebe) zu; (wer ihn) 'Bösewicht' (רָשָׁע) (nennt), so geht er ihn ans Leben.»[2] Man hat sich nun daran gestossen, dass die in V. 22 erwähnten Schimpfworte als schwerere Sünden als der eigentliche Zornausbruch beurteilt werden[3] und ferner dass der Unterschied zwischen רֵיקָא und שׁוֹטֶא — es scheint mir nämlich kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass diese Schimpfwörter hinter ῥακά und μωρέ stecken[4] — in keinem

---

Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels I, Cambridge 1917, S. 16f. die Worte: »Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt ist» nach der rabbinischen Midraschformel שומע אני תלמוד לומר »ich höre so und so (aus dem Text) ... aber andere Texte zeigen, dass dies nicht der richtige Sinn ist» (eigentlich: »die Lehre, die gelehrt werden soll ist die» ...), verstehen will. In der rabbinischen Formel handelt es sich nämlich um Abweisung einer möglichen falschen Gesetzesauslegung durch den Hinweis auf eine andere Stelle, während Jesus dagegen in Mt 5 seine Lehre derjenigen des Gesetzes überhaupt entgegenstellt (vgl. Kümmel a.a.O. S. 126 Anm. 77).

[1] Dalman a.a.O. S. 68; Billerbeck I S. 275.

[2] Angeführt nach P. Fiebig, Jesu Bergpredigt (FRLAuNT N.F. 20, Göttingen 1924, S. 38).

[3] Vgl. J. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments I, Göttingen 1907, S. 271; Klostermann, Das Matthäusevangelium[2] S. 43; Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 142.

[4] Vgl. Dalman a.a.O. S. 71f. Nur diese Wörter werden nämlich in der rabbinischen Literatur als geläufige Schimpfwörter verwendet. Billerbeck (I S. 279) meint, dass das aus dem Griechischen geliehene מוֹרוֹס hinter μωρέ stecke; indessen kommt dieses Wort m.W. nur bei wortspielartiger Interpretation von מוֹרָה=

Verhältnis zu dem Sprung zwischen dem Synedrium und der Hölle steht.[1] Endlich bedeutet ja κρίσει in V. 21 entweder göttliches oder menschliches Gericht überhaupt, während das Wort in V. 22 neben dem τῷ συνεδρίῳ die lokale Gerichtsbehörde bezeichnen muss, was aber sonst ohne Analogien sein dürfte.[2]

Man hat deshalb entweder die beiden letzten Glieder für sekundär gehalten oder in V. 22b Interpolation angenommen. Die erstere Auffassung wird u.a. von Klostermann und Bultmann vertreten. Der erstere sagt: »Da aber die Analogie der 2. Antithese auch hier verlangt, dass schon auf die sündliche Regung des Herzens die gleiche Strafe gesetzt wird wie auf die vollendete Tat, so muss der ganze V. 22b als späterer Zuwachs betrachtet werden.»[3] Auch Bultmann weist u.a. darauf hin, dass V. 22b einer Analogie in den anderen Antithesen entbehrt.[4] Was nun dieses zuletzt erwähnte Argument betrifft, so scheint mir die Forderung, dass sämtliche Antithesen gleich gebaut sein sollten, unbegründet zu sein; es ist nämlich zu beachten, dass eine derartige Steigerung wie in V. 22 in V. 28 überhaupt undenkbar wäre. Dies schliesst selbstverständlich nicht aus, dass sie in V. 22, wo es ja offenbar sehr nahe lag, an verschiedene Äusserungen von Zorn oder liebloser Gesinnung gegen den Nächsten zu denken, ursprünglich sei. Anderseits ist darauf hinzuweisen, dass auch die beiden vorletzten Antithesen drei Glieder haben (V. 34f. 39ff.). Und dass V. 22b, wie Bultmann meint, die Schlagkraft der Antithese mindert, kann ich nicht finden. Dagegen bietet die Verwendung des Wortes κρίσις in V. 22 im Zusammenhang mit dem folgenden ein wirkliches Problem. Indessen ist dabei zu beachten, dass ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει im Sinn von »dem göttlichen Gericht verfallen» ein allzu allgemeiner Ausdruck wäre, um die Schwere der betreffenden Sünde zu bezeichnen; dem Gericht Gottes sind ja überhaupt alle Sünder, die nicht Busse getan haben, verfallen. Ferner würde die Aussage in V. 21b bei dieser Interpretation nicht den Bestimmungen des Gesetzes über den Totschläger entsprechen.

»widerspenstig» vor. Ebenso wenig dürfte das letztere Wort selbst, das m.W. nirgends als Schimpfwort verwendet wird, in Frage kommen können. Fiebig meint wiederum a.a.O. S. 34 Anm., dass נבל, »Schuft», gemeint sei; indessen kommt das Wort offenbar nicht in der rabbinischen Literatur vor und passt übrigens dem Sinn nach nicht zu μωρέ. Was aber die griechische Form ῥακά betrifft, so muss man damit rechnen, dass der Vokallaut der ersten Silbe von רֵיקָא von einem griechisch Sprechenden wahrscheinlich nicht als mit einem griechischen η oder ε oder ει identisch aufgefasst wurde.

[1] Vgl. Klostermann a.a.O. S. 43; H. Huber, Die Bergpredigt S. 84.

[2] Vgl. Huber a.a.O. S. 84.

[3] Klostermann a.a.O. S. 43.

[4] Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 142.

Handelt es sich aber hier um ein menschliches Gericht, dann lässt sich, wie oben hervorgehoben wurde, die Wahl gerade dieses sonst nicht naheliegenden Ausdruckes in V. 21 sowie in V. 22a, um die entsprechenden Vorschriften des Gesetzes wiederzugeben, nur dadurch erklären, dass Jesus tatsächlich beabsichtigte, durch die Erwähnung des Synedriums nach einer Gerichtsbehörde überhaupt eine Stufenfolge der Schwere der in V. 22 erwähnten Vergehen auszudrücken.[1]

Es bleibt aber die Schwierigkeit, dass die in V. 22 angegebene Stufenfolge der Strafinstanzen nicht zu den in unserem Vers erwähnten verschiedenen Arten von unfreundlichem Benehmen gegen den Nächsten in rechtem Verhältnis zu stehen scheint. Fridrichsen erwägt als Möglichkeit, dass V. 22b als »*Interpretament* zu dem Oberbegriff ὀργίζεσθαι 22a» hinzugefügt sei: man wollte den Begriff des Zornes näher bestimmen, und dabei unterschied man zwischen »dem schnell aufbrausenden und ebenso schnell ablaufenden Zorn, der 'Raka', Dummkopf, sagt, und der gewollten, bewussten Verwerfung des Bruders, die ihn durch das 'More', Tor, aus der Gemeinschaft ausschliesst. Im ersteren Falle liegt nur eine unüberlegte Beleidigung vor, die dem Gebiete des bürgerlichen Gerichts gehört. Im anderen Fall dagegen offenbart sich eine vollgültige ὀργή, die dem Totschlag gleich ist und so wie er bestraft wird.»[2] Dieser Interpretation gegenüber ist aber erstens hervorzuheben, dass die Anknüpfung des Satzes ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά an den vorhergehenden mittels eines δέ zeigt, dass es sich hier — jedenfalls nach dem griechischen Text des Mt — um Steigerung handelt.[3] Zweitens erscheint es sehr fragwürdig, ob die beiden Schimpfwörter wirklich geeignet sind, den Begriff Zorn auf die erwähnte Weise zu exemplifizieren; man müsste dann annehmen, dass die beiden Arten von Zorn gewöhnlich durch die Verwendung der beiden Schimpfwörter zum Ausdruck zu kommen pflegten, was jedoch sehr zweifelhaft anmutet. Drittens kann wohl niemand wirklich gemeint haben, dass die Verwendung des Schimpfwortes *raka* vor ein bürgerliches Gericht gezogen werden sollte. Endlich ist, wenn wir hier nur an die beiden letzten Glieder in V. 22b denken, eine Erklärung dafür, wie man in der Urgemeinde einen so grossen Unter-

[1] Vgl. hierzu Dalman a.a.O. S. 73f.; Billerbeck I S. 258f.

[2] Symbolae Osloenses XIII S. 39.

[3] Allerdings könnte ὃς δ' ἄν in dem Satz ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά an sich = ὃς δὴ ἄν sein (siehe hierzu D. Tabachowitz, Études sur le Grec de la basse époche [Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala XXXVI, 3], Uppsala 1943, S. 26ff.; A. Wifstrand, EIKOTA V [Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1944—1945, II], Lund 1945, S. 2f.); dann müsste es aber im letzten Satz des Verses, wo das δ' offenbar einem δέ entspricht, ὃς δὲ δ' ἄν heissen.

schied zwischen der Verwendung der beiden Schimpfwörter machen konnte, nicht weniger schwierig als eine Erklärung dafür, dass Jesus selbst es tat; es ist nämlich sehr fragwürdig, ob wirklich der Unterschied zwischen dem Wert der beiden Wörter als so gross empfunden wurde, dass eine solche Abstufung wie die in V. 22b ohne weiteres gegeben war.

Man hat aber auch, wie oben erwähnt wurde, durch Annahme von Interpolation und durch damit zusammenhängende Textänderungen in V. 22b versucht, der Schwierigkeiten Herr zu werden. So hat Fridrichsen als andere mögliche Lösung angenommen, dass V. 22 ursprünglich nur die beiden ersten Glieder enthalten habe und dass das dritte von jemandem hinzugefügt worden sei, der eine Erwähnung der ewigen Strafen vermisste. Die beiden ersten Glieder sollten dann einen völlig synonymen Parallelismus darstellen, indem τῷ συνεδρίῳ mit τῇ κρίσει identisch sei.[1] Indessen wäre ein solcher Parallelismus, in dem die beiden Glieder den Charakter von Rechtssatzungen hätten und die Variation in der Ausdrucksweise, wenn wir von den beiden verschiedenen Ausdrücken für Zornausbruch absehen, sich auf ein einziges Wort in jedem Satz beschränken würde, wobei die beiden dabei verwendeten Wörter nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe konkrete Institution wären, m.W. völlig ohne Analogie. Hinzu kommt aber auch hier die Schwierigkeit, die in der — in diesem Falle allerdings erst vom Interpolator gemachten — Abstufung zwischen ῥακά und μωρέ liegt, sowie das eben zu der Formulierung des Nachsatzes in V. 21 Ausgeführte.

Eine verwickeltere Erklärung der Entstehung von V. 22b gibt K. Köhler.[2] Er verweist auf die Zitierung dieses Verses bei Tertullian, de pud 6, wo er lautet: *qui dixerit fratri suo racha, reus erit gehennae*, ferner bei Cyprian, der test III,13 liest: *qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennae ignis*, aber ep LIX,4 zwischen *fatue* und *reus* ausserdem *et* (om *et* Q) *qui dixerit racha* hat, sowie endlich bei Irenäus, adv haer II,32,1, wo es heisst: *et non solum male loqui de proximis, sed ne quidem racha et fatuum dicere aliquem, si quo minus, reos esse hujusmodi in ignem gehennae*; keiner von ihnen hat aber τῷ συνεδρίῳ. Hieraus schliesst Köhler, dass ῥακά und μωρέ Alternativlesarten sind; da es aber niemandem eingefallen wäre, das griechische Wort μωρέ gegen ῥακά zu vertauschen, müsse dieses das ursprüngliche sein; ὅς δ'ἂν εἴπῃ μωρέ sei dann eine spätere Erklärung des ὅς δ'ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, die nach diesem Satze hinzugefügt wurde. Dann sei dieser erklärende Zusatz mit dem ursprünglichen Schluss ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός zusammen zu einem selbständigen

[1] a.a.O. S. 39.

[2] ZNW 1919—20 S. 91ff.

Satze geworden. Endlich sei dann der in der Luft schwebende Satz ὅς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά als ein Satz betrachtet worden, der seinen Schluss verloren habe, und so habe man ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ hinzugefügt.[1]

Auch diese Hypothese leidet aber an vielen Unwahrscheinlichkeiten. Erstens ist es sehr unwahrscheinlich, dass man bei der Erläuterung des Satzes ὅς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά die Worte ὅς δ' ἂν εἴπῃ wiederholt hätte, statt vor μωρέ ein τοῦτ' ἔστι zu setzen; m.W. fehlen Analogien zu einem solchen Verfahren. Zweitens muss bei dieser Annahme, wenn sie überhaupt die Schwierigkeit mit der Abstufung der für die verschiedenen Zornesäusserungen angegebenen Strafskala beheben soll, τῇ κρίσει in V. 22 als mit εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός parallel das göttliche Gericht bedeuten; dieser Sinn erscheint aber wegen der oben angegebenen Gründe bei τῇ κρίσει in V. 21 weniger wahrscheinlich. Endlich würde auch von diesem Zweizeiler dasselbe gelten, was oben von der ähnlichen Konstruktion Fridrichsens gesagt wurde, nur dass es sich hier nicht mehr um zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe menschliche Instanz handeln würde; die Wiederholung derselben Konstruktion ἔνοχος ἔσται gibt aber eher Anlass, an eine Steigerung als an einen synonymen Parallelismus zu denken.

Nun kann indessen keine Rede davon sein, dass es sich in V. 22, auch wenn die beiden letzten Glieder des Verses in der Urgemeinde hinzugefügt sein sollten, um wirkliche Vorschriften für Rechtsverfahren handeln sollte; es kommt ja, wie schon hervorgehoben wurde, gar nicht in Frage, dass z.B. das Rakasagen tatsächlich vor das Synedrium gezogen wurde. Die Aussagen in V. 22 können deshalb nur als paradoxe Ausdrücke für die Schwere der in diesem Vers erwähnten Vergehen verstanden werden. Was sie sagen wollen, ist offenbar dies, dass der Zorn eine ebenso schwere Sünde ist wie der Totschlag nach dem Gesetze Moses und dass die bei den zeitgenössischen Juden geläufigsten Schimpfwörter ebenso schwere Verbrechen gegen den Nächsten bedeuten wie die, die vor das Synedrium gezogen werden oder die nach der geläufigen Auffassung ewige Strafen verdienen.[2] Dann ist es aber das Wahrscheinlichste, dass auch das erste Glied in V. 22 von Anfang an als ein ebenso paradoxer Ausdruck für Jesu Beurteilung des Zornes gemeint ist wie das zweite Glied für seine Beurteilung des Rakasagens, indem sich das τῇ κρίσει von Anfang an auf das bei einem Totschlag übliche Gerichtsverfahren bezogen hat, und dass somit der ganze Vers aus einem Guss ist. Hierfür spricht nun auch

[1] a.a.O. S. 94.

[2] Vgl. Dalman a.a.O. S. 74f.

das, was wir früher über die Wahl gerade des Ausdruckes ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει in V. 21, um die Bestimmungen des Gesetzes über den Totschläger wiederzugeben, ausgeführt haben.

Nun hat indessen G. Bertram das Problem des V. 22 dadurch lösen wollen, dass er alle drei Sätze in diesem Vers als drei parallele Aussagen zu verstehen versucht: die beiden Schimpfwörter seien »keine Steigerung des Zornes, sondern der nächstliegende und häufigste Ausdruck dafür. Auch zwischen den verschiedenen vorliegenden Schimpfworten, namentlich auch zwischen ῥακά und μωρέ, kann ein Gradunterschied nicht gemacht werden. Sie gehören alle in das Gebiet der Zungensünden und stehen daher alle in gleicher Weise unter dem Gericht. Die drei Sätze wollen auch keine Instanzen unterschieden wissen, sondern κρίσις ist der allgemeine und übergreifende Begriff, dem sich in den folgenden synonymen Parallelsätzen höchstes menschliches und letztes göttliches Gericht anschliessen, so dass durch den dreifach verschiedenen Ausdruck der Begriff 'Gericht' in seinem ganzen Inhalt und Umfang erfasst und aufs stärkste unterstrichen wird ... Es handelt sich um eine durch dreifache, im Ausdruck verschiedene Wiederholung aufs stärkste unterstrichene Aussage.»[1]

Es bleibt aber auch hier die auf keine Weise hinwegzuräsonierende Steigerung von τῷ συνεδρίῳ zu εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός; diese beiden Ausdrücke können ja unter keinen Umständen synonym sein. Dann bleibt aber die Frage, warum dieser grosse Unterschied zwischen ῥακά und μωρέ gemacht wird, auch hier ungelöst. Der Erklärungsversuch Bertrams ist somit nichts als ein gewaltsames Diktat, das den wirklichen Tatbestand des Textes nicht genügend berücksichtigt. Hinzu kommt aber auch hier, was schon zu den früher besprochenen Versuchen, die Aussagen in V. 22 als synonyme parallele Aussagen zu verstehen, gesagt wurde.

Nun kann aber anderseits keine Rede davon sein, dass wir es in V. 22 mit einer exakt abgewogenen Strafskala zu tun haben: wir haben es hier offenbar nur mit einem wirkungsvollen Ausdruck für die Schwere der in unserem Vers erwähnten Vergehen zu tun, indem Jesus durch die Verwendung desjenigen Gradmessers für verschiedene Verbrechen, der einem jüdischen Bewusstsein in diesem Zusammenhang am nächsten lag, auf eine eindrucksvolle Weise zeigen wollte, wie schwere Sünde die Verwendung der erwähnten Schimpfwörter in den Augen Gottes ist. Tatsächlich ist ja der Abstand zwischen dem Synedrium und der Hölle unvergleichlich grösser als der Unterschied zwischen dem רֵיקָא und dem שׁוֹטֶא. Dass Jesus aber überhaupt diese steigende Strafskala verwendet, hat offen-

[1] ThWb IV S. 846.

bar seinen Grund darin, dass er von den Strafvorschriften des Gesetzes über den Totschläger ausgeht. Anderseits ist es offensichtlich, dass Jesus die Verwendung der in V. 22b erwähnten Schimpfwörter gegen einen Mitmenschen als eine schwerere Äusserung von liebloser Gesinnung als den blossen Zornesausbruch beurteilt; die Schimpfwörter, die Jesus in unserem Vers erwähnt, sind nämlich nicht nur Ausdrücke für heftig aufwallenden und deshalb auch bald nachlassenden Zorn und Unwillen gegen den Nächsten, sondern bedeuten ausserdem Verachtung des Mitmenschen und können bewirken, dass er sich als minderwertig oder sogar aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen fühlt.[1] Dabei wurde offenbar שׁוֹטֶא, das ja das geläufige Wort für »Narr», »wahnsinnig» war, als ein noch verachtungsvolleres Schimpfwort als רֵיקָא empfunden.[2] In beiden Fällen hat man sich der Worte Jesu in Mt 18,10 zu erinnern: »Sehet zu, dass ihr keinen von diesen Kleinen verachtet!»[3] Wenn nun Jesus hier im Anschluss an den Ausgangspunkt seiner Darstellung in V. 21 die Verwendung der beiden in V. 22 erwähnten Schimpfwörter mit den beiden Strafbehörden verbindet, die über den gewöhnlichen Gerichtshof hinaus in Frage kommen, so sprengt er damit tatsächlich alle menschlich-juristischen Rechtsbewertungen und lässt die göttliche Forderung in ihrer das mosaische Gesetz weit hinter sich lassenden Grösse hervortreten.

Dass die jetzt besprochene Antithese zwischen dem fünften Gebot des Dekaloges und der Forderung Jesu tatsächlich auf Jesus selbst zurückgeht, darüber scheint mir nach dem hier Ausgeführten kein Zweifel mehr bestehen zu können: diese souveräne Distanzierung des mosaischen Gesetzes in Verbindung mit dieser paradoxen Verwendung der aus dem jüdischen Rechtswesen geholten Begriffe, um die die bisherigen sittlichen und juristischen Bewertungen in den Schatten stellende Grösse der göttlichen Forderung zum Ausdruck zu bringen, dürfte eher für Jesus selbst als für die Urgemeinde charakteristisch gewesen sein.

b. *Mt 5,22 und seine jüdischen Parallelen.*

Wenn Jesus in Mt 5,21 ff. den Geboten des mosaischen Gesetzes seine eigenen Forderungen entgegenstellt, so handelt es sich indessen dabei, wie schon oben hervorgehoben wurde, um diese Gebote nicht nur so, wie sie in dem geschriebenen Gesetz formuliert waren, sondern auch wie sie

---

[1] Vgl. Schlatter, a.a.O. S. 169.

[2] Dalman a.a.O. S. 71f. Vgl. Pesiqta 118b bei Billerbeck I S. 279 unten sowie S. 280b.

[3] Vgl. Bertram a.a.O. S. 845 oben.

von den Schriftgelehrten aufgefasst und in den Synagogen ausgelegt wurden. Der in Mt 5,21ff. hervorgehobene Unterschied zwischen den Geboten des Gesetzes und den hier dargelegten Forderungen Jesu betrifft somit nicht nur den Buchstaben des Gesetzes, sondern in ebenso hohem Grade ihre Auslegung durch die Schriftgelehrten. Anderseits kann die antithetische Form nicht von dem V. 22 abgelöst werden, da ja der ganze Vers durch und durch offensichtlich von dem Gegensatz zu V. 21 bestimmt ist. Nun bietet aber V. 22 auch unter diesem Gesichtspunkt ein grosses Problem: es gibt ja in der rabbinischen Literatur mehrere Aussprüche, in denen man gemeint hat, eine ähnliche Beurteilung des Zornes und der Verwendung von Schimpfwörtern wie in unserem Vers zu finden. Besonders hat man dabei auf Derek Ereṣ Rabba IX hingewiesen, wo der Hass gegen den Bruder als der Anfang des Mordes mit dem Mord gleich bewertet wird: R. Eli'ezer (um 100) sagt: »Wer seinen Genossen hasst, siehe, dieser gehört zu denen, die Blut vergiessen; denn es ist gesagt: (Dt 19,11): 'Und wenn jemand seinen Nächsten hasst und lauert ihm auf und erhebt sich gegen ihn (und schlägt ihn tot, so soll er in eine dieser Städte fliehen).'»[1] Indessen ist dieses bei weitem nicht dasselbe wie das, was in Mt 5,22 gesagt wird: in der zuletzt angeführten Stelle handelt es sich ja um die dauernde Gesinnung des Hasses, die dem Nächsten alles Böse wünscht, Mt 5,22 wiederum um die momentane Zornesaufwallung, die sich nur gegen das Benehmen des anderen bei einer gewissen Gelegenheit zu richten braucht. Man kann hier mit Dalman auf Eka Rabbati 5,21 verweisen: »Wo Verachtung ist, da ist keine Hoffnung, aber wo Zorn ist, da ist Hoffnung. Denn jeder, der zürnt, wird zuletzt besänftigt.»[2] Übrigens wird ja der Hass schon Lev 19,17 verboten. Der Unterschied zwischen der Auffassung Jesu und dem 5. Gebot des Dekaloges sowie den Bestimmungen des Gesetzes über Totschläger besteht somit nicht in dem Gegensatz zwischen Tat und Gesinnung, sondern darin, dass Jesus schon den momentanen Zornesausbruch als eine ebenso schwere Sünde beurteilt, wie es der Mord nach dem Gesetze war.

Nun gibt es aber anderseits mehrere Aussprüche in der rabbinischen Literatur, in denen der Zorn und seine Äusserungen scharf gerügt werden; so warnt R. Eli'ezer Abot II,10: »Sei nicht schnell zu zürnen!».[3] Ähnliche Warnungen begegnen uns aber schon Prov 14,17; 16,32; Sir 1,22; dabei handelt es sich um Warnungen, die an sich auch als Klugheitsregeln verstanden werden können; man weist auf die Folgen des Zor-

[1] Billerbeck I S. 282; Klostermann a.a.O. S. 43; die Stelle ist nach Fiebig a.a.O. S. 97. angeführt.

[2] Dalman a.a.O. S. 70.

[3] Angeführt von Fiebig a.a.O. S. 42.

nes hin (so Prov 14,17; Sir 1,22; vgl. bT Berakot 29b: »Sei nicht aufbrausend, damit du nicht sündigst»[1]); um Gleichstellung des Zorns mit dem Totschlag handelt es sich hier jedenfalls nicht. Anderseits wurde aber die עֲנָוָה, die Sanftmut, unter den Rabbinen hoch geschätzt;[2] so heisst es bT Nedarim 38a: »R. Johanan (†279) hat gesagt: Gott lässt seine Šekina (Gnadengegenwart) nur auf einem Starken, einem Reichen, einem Weisen und einem Sanftmütigen (עניו) ruhen, und das alles (lernt man) von Mose. Er war stark, siehe Ex 40,19; Dt 9,17; er war reich, siehe Ex 34,1; er war weise, siehe Ps 8,6; er war sanftmütig, siehe Num 12,3: 'Der Mann Mose war sehr sanftmütig (עניו), mehr als alle andren Menschen.'»[3] Vgl. Derek Eres 6: »Drei Dinge sind einander gleichwertig: Weisheit, (Gottes-) Furcht und Sanftmut (עֲנָוָה)».[4] Besonders wurde Hillel wegen dieser Tugend berühmt im Gegensatz zu dem schnell aufbrausenden Šammai.[5] »Als Hillel der Alte starb, erhob man um ihn die Trauerklage: Wehe, ob des Frommen, wehe, ob des Sanftmütigen (עָנָו), des Schülers Esras!»[6] Vgl. ferner bT Pesahim 113b: »Drei liebt Gott: den, der nicht zürnt, der sich nicht betrinkt und der nicht auf seiner Art besteht (der nachgiebig ist)»[7] sowie Qiddušin 71a: »Es hat gesagt Rab Jehuda (†299): es hat gesagt Rab (†247): Den 42-buchstabigen (Gottes-) Namen vertraut man nur demjenigen an, der bescheiden ist und demütig (עָנָו) und in der Mitte seiner (Lebens-) Tage steht und nicht zürnt und sich nicht betrinkt und nicht auf seinem Recht (seinen Normen, *middoth*) besteht.»[8] Wenn somit der Jähzorn als etwas Schlimmes betrachtet wird, so bedeutet dies jedoch noch nicht, dass der Zorn als eine Todsünde betrachtet wurde.

---

[1] Angeführt nach Billerbeck I S. 278. Auch Test Dan 2—4 kommt der Zorn als eine böse Macht in Betracht, die den Menschen verblendet und zu bösen Taten verleitet.

[2] Siehe z.B. Billerbeck I S. 197f.

[3] Billerbeck I S. 197.

[4] Billerbeck I S. 198.

[5] Siehe z.B. bT Šabbat 30b-31a bei Fiebig a.a.O. S. 41f.

[6] bT Sota 48b, Billerbeck I S. 199.

[7] Billerbeck I S. 278.

[8] Fiebig a.a.O. S. 3. Vgl. den neuentdeckten Sektenkanon (unter den Handschriften in der 'En Fešha-Höhle bei Jericho) IV,2f.: »The way of the Spirit of truth is to enlighten the heart of man, and to make straight before him all the ways of true righteousness, and to make his heart tremble with the judgments of God, and a spirit of humility and slowness to anger, and great compassion and eternal goodness» usw.; Vgl. V, 25f.: »that each may reprove his fellow in t[rut]h and humility and loving devotion to each other. One shall not speak to his brother in anger or in complaint or with a [stiff] neck ...» (angeführt nach der Übersetzung von W. H. Brownlee in Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies Nos. 10—12, S. 14. 22).

Auch ist »zu beachten, dass עֲנָוָה, עֲנָוְתָנוּת nicht nur 'Sanftmut', sondern zugleich auch 'Demut' und 'Bescheidenheit' bedeutet. Gegensatz zu עִנְּוֶתָן, עָנֵו, עַנְוְתָנָא ist daher nicht bloss der קַפְדָן (קוֹפְדָן), der 'Aufbrausende', sondern auch der גַּס רוּחַ, der 'Hochmütige', 'Stolze'.»[1]

Nun gibt es aber Stellen, in denen der gewaltsame Zornesausbruch tatsächlich als eine schwere Sünde beurteilt wird; so heisst es bT Šabbaṯ 105b: R. Šim'on ben El'azar (um 150) sagt im Namen des Ḥilp'a bar Agra, der (es) gesagt hat im Namen des Johanan ben Nuri (um 130): »Wer seine Kleider zerreisst in seinem Zorn und wer seine Geräte zerbricht in seinem Zorn und wer sein Geld zerstreut in seinem Zorn, sei in deinen Augen wie ein Götzendiener; denn so ist die Kunst des bösen Triebes: heute sagt er zu ihm: tue so, bis er zu ihm sagt: treibe Götzendienst, und er geht hin und treibt ihn.»[2] Eine Parallele bietet Tos. Baba Qamma IX,31: »Und wie ein Mensch sich schuldig macht wegen Schädigung eines andren, so auch wegen Selbstschädigung. Wer sich selbst vor einem andren bestreicht und beschmiert, sich das Haar ausrauft, sein Gewand zerreisst, seine Gerätschaften zerbricht, sein Geld verstreut aus Zorn, der ist frei von menschlichem Gericht, aber sein Gericht ist dem Himmel übergeben.»[3] Indessen handelt es sich hier offenbar um besonders gewaltsamen Zorn als einen ungezügelten Affekt, unter dessen Einfluss der Mensch zu jeglichem beliebigen Verbrechen verleitet werden kann, nicht aber wie in Mt 5,22 um irgendwelche Zornesaufwallung überhaupt als Äusserung des Unwillens und der lieblosen Gesinnung gegen den Nächsten.

An anderen Stellen handelt es sich wiederum um sonstige schlimme Folgen des Zornes für den Zornigen selbst; so z.B. bT Pᵉsaḥim 66b, wenn es dort in einem Ausspruch von Reš Laqiš (um 250) heisst: »Jeder Mensch, der zürnt: wenn er ein Gelehrter ist, so verlässt ihn seine Gelehrsamkeit; wenn er ein Prophet ist, so verlässt ihn seine Prophetengabe»;[2] dies wird dann durch typisch rabbinische Exegese an Mose (Num 31,14.21) und Elisa (2 Kön 3,14.15) gezeigt. Eine Parallele bietet Siphre zu Num 31,21 § 157: »Weil unser Lehrer Mose in Zorn geriet, geriet er in Irrtum. R. El'azar (b. 'Azarja, um 100) sagte: Dreimal geriet er in Zorn und infolgedessen auch in Irrtum. Lev 10,16f.: 'Da zürnte er auf El'azar und Ithamar und sprach: Warum habt ihr das Sündopfer nicht gegessen? Num 20,10: 'Er sprach zu ihnen: Höret doch, ihr Widerspenstigen! Werden wir aus diesem Felsen für euch Wasser hervorbringen?' Wie heisst es darauf? 'Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stabe

---

[1] Billerbeck I S. 197.

[2] Angeführt nach Fiebig a.a.O. S. 43.

[3] Angeführt nach Billerbeck I S. 278.

zweimal' (darin lag sein Irrtum). Num 31,14: 'Mose zürnte über die Befehlshaber des Heeres' usw. Wie heisst es darauf Vers 21? Der Priester El'azar sprach zu den Männern des Heereszuges (E., nicht Mose ist der Sprechende; der letztere hatte infolge seines Zorns die Bestimmung der Tora vergessen). Weil unser Lehrer Mose in Zorn geriet, geriet er in Irrtum.»[1] Tanḥuma Ḥuqqaṯ 29ff., Buber II S. 120f. (=Num Rabba 19,9) heisst es sogar, dass Mose »sich während aller der vierzig Jahre davor in acht nahm, sich über sie (die Israeliten) zu erzürnen, weil er sich vor dem Eid fürchtete, den der Heilige — gesegnet sei er! — schwur: 'Wahrlich, keiner dieser Männer wird das gute Land sehen' (Dt 1,35).» Da aber die Israeliten Mose baten, aus einem anderen Felsen Wasser hervorzubringen als dem, aus dem Jahve versprochen hatte ihnen Wasser zu geben, rief Mose ihnen die Worte in Num 20,10 zu: »Höret doch, ihr Widerspenstigen! Können wir aus diesem Felsen für euch Wasser hervorbringen?» und schlug den Felsen, aus dem die Israeliten ihn baten, Wasser hervorzubringen — so werden offenbar die Worte in Num 20,10 verstanden. Als die Israeliten dann darüber murrten, dass nur einzelne Wassertropfen aus dem Felsen herabflossen, erzürnte Mose über sie und schlug den Felsen zum andern Male. Darauf sprach Jahve das Drohwort in Num 20,12 aus: »Weil ihr mir nicht geglaubt habt» usw. Hier äusserte sich der Zorn somit in Unglauben und Ungehorsam.[2] Auch hier scheint es sich somit um die Folgen des Zorns zu handeln. Als etwas Schlimmes wird der Zorn auch in dem Gebet des R. Nᵉḥonja b. Ha-qana (erste Generation der Tannaim)[3] beim Eintritt in das Lehrhaus pT Bᵉraḵoṯ IV,2, 7d betrachtet: »Möge es dein Wille sein, dass ich nicht über meine Genossen erzürnt werde, noch sie über mich erzürnt werden.»[4] Hier handelt es sich aber um die ruhige Zusammenarbeit zwischen Lehrer und Schülern in einer Schule, wobei

---

[1] Billerbeck I S. 277; vgl. ferner Ex Rabba 25,10; Lev Rabba 13,1.

[2] Nach Koh Rabba 7,7 § 2 war die Hitze Moses die Ursache dazu, dass er Ex 5,22f. anlässlich des Murrens des Volkes Gott kritisierte. Gott klagte dann: »Wehe, sie sind verloren und sind nicht zu finden. Ich habe Abraham, Isaak und Jakob verloren, die mich niemals kritisiert haben, und ich habe nicht ihresgleichen gefunden.» »In diesem Augenblick wollte Middaṯ ha-Din Mose schlagen, wie geschrieben ist: 'Und Gott (Elohim) sagte zu ihm', und Elohim ist nichts anders als Middaṯ ha-Din. Und dann heisst es: 'Und er sagte zu ihm: 'Ich bin Jahve': er sagte zu ihm: 'Du bist Fleisch und Blut und kannst sie (d.h. die Israeliten) nicht vertragen; ich, Jahve, bin barmherzig und mitleidsvoll; durch meine Midda will ich Barmherzigkeit erweisen, wie es heisst: 'Ich habe es getan und ich werde tragen' (Jes 41,4)».

[3] H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5], München 1921, S. 121.

[4] Angeführt von I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels I, Cambridge 1917, S. 161; C. G. Montefiore, Rabbinic Literature and Gospel Teachings, London 1930, S. 90.

man einen Zornausbruch einer der beiden Parteien als etwas besonders Unangenehmes empfindet, was man nach Möglichkeit vermeiden will.

Näher an Mt 5,22 kommt es aber, wenn es in der Fortsetzung des eben angeführten Textes bT Pesaḥim 66b heisst: »Es hat gesagt R. Mani b. Paṭiš: (um 250): Jeder, der zürnt (von dem gilt:) auch wenn man ihm Grösse zuerteilt hat vom Himmel, stürzt man ihn hinab. Woher (ergibt sich) uns (das)? (Antwort:) von Eliab; denn es ist gesagt (1 Sam 17,28): Und es entbrannte der Zorn des Eliab gegen David, und er sprach: 'Wozu bist du (denn) herabgekommen und wem hast du jene paar Schafe in der Steppe überlassen? Ich kenne deine Frechheit und deinen boshaften Sinn; ja, um den Krieg anzusehen, bist du herabgekommen.' Und als Samuel ging, um ihn (d.h. den David) zu salben, steht über sie alle (d.h. die übrigen Brüder) geschrieben (1 Sam 16,8): 'Auch diesen hat der Ewige nicht erwählt', und es steht geschrieben (V. 7): 'Und es sprach der Ewige zu Samuel: blicke nicht auf sein Aussehen und nicht auf seinen hohen Wuchs; denn ich verachte ihn.' Demnach hatte er ihn bis jetzt geliebt.«[1] Hier wird der Zorn somit als etwas schlechthin Böses und Gott Verhasstes betrachtet. Dasselbe scheint aber auch an der oben aus Tanḥuma Ḥuqqaṯ angeführten Stelle der Fall zu sein, wenn Mose in der Fortsetzung dieses Textes (§ 32) nach dem Drohwort Jahves in Num 20,12 sagt: »Ich wurde zornig, was für eine Sünde hat aber Aaron begangen?» — hier scheint nämlich der Zornesausbruch Moses schon an sich als eine Sünde betrachtet zu sein, die damit bestraft wurde, dass er das verheissene Land nicht sehen durfte.[2] Dabei ist aber zunächst zu beachten, dass diese Aussprüche ebensowenig wie die früher hier angeführten — möglicherweise mit Ausnahme von Tos. Baba Qamma IX,31, wo es sich aber um einen besonders gewaltsamen Zornesausbruch handelt, der Selbstbeschädigung zur Folge hat — den Charakter eines direkten Gebotes auf dieselbe Weise haben wie das 5. Gebot oder das Wort, das Jesus in Mt 5,22 ihm entgegenstellt; deshalb werden auch die hier angeführten rabbinischen Aussprüche — mit der eben erwähnten Ausnahme — weder mit dem 5. noch irgendwelchen anderen Geboten des Gesetzes verbunden. Hiermit hängt es nun offenbar zusammen, dass der Zorn in diesen Aussprüchen zwar als ein schweres Vergehen gerügt wird, das zur Folge hat, dass der Betreffende von seiner hohen Stellung hinabgestürzt wird oder sonst seiner Vorzüge verlustig geht; dagegen scheint der Zorn hier — wenn wir von Tos. Baba Qamma IX,31 absehen — sonst kaum wie in Mt 5,22 als eine Todsünde betrachtet zu sein, die mit dem Totschlag nach gewöhnlicher Bewertung gleichsteht. Hinzu kommt endlich, dass es sich hier — mit Ausnahme von

[1] Fiebig a.a.O. S. 43.

[2] Vielleicht ist aber auch der oben S. 135 aus diesem Text zuerst angeführte Satz auf dieselbe Weise gemeint.

Siphre Num 31,21, wo indessen nur von Irrtum als einer Folge des Zornes gesprochen wird, sowie dem Gebet des R. Neḥonja b. Ha-qana — um ziemlich späte Aussprüche handelt (aus der Zeit nach 200).

Noch stärker scheint der Zorn verurteilt zu werden in einem Ausspruch von Rabbah b. Raḇ Huna (um 300) in bT Neḏarim 22b: »Wer zürnt, vor dem ist selbst die Šeḵina für nichts geachtet, siehe Ps 10,4: 'Der Frevler in der Höhe seines Zorns fragt nach nichts; 'es ist kein Gott', das sind alle seine Gedanken'» (so der Midrasch).[1] Hier handelt es sich offenbar nur um den Zustand des Zürnenden, so lange sein Zornaffekt ihn beherrscht; im unmittelbar folgenden werden nämlich ein paar Aussprüche über die unheilvollen Folgen des Zorns, die an die früher hier angeführten erinnern, angereiht. Näher an Mt 5,22 scheint dagegen ein Ausspruch in bT Neḏarim 22a zu kommen: »R. Šemuël b. Naḥman (um 260) hat gesagt, R. Jonathan (um 220) habe gesagt: Wer zürnt, über den herrschen alle Arten (Abteilungen) des Gehinnoms, siehe Qoh 11,10: 'Entferne den Zorn aus deinem Herzen, so wirst du Unheil an deinem Fleisch vorübergehn lassen' (so der Midrasch). Unheil ist nichts andres als der Gehinnom, siehe Spr 16,4: 'Alles hat Jahve zu seinem Zwecke gemacht, und auch den Frevler für den Tag des Unheils' (des Gehinnoms). Und nicht bloss dies, auch Unterleibsleiden herrschen über ihn, siehe Dt 28,65: 'Jahve wird dir dort ein bebendes Herz und Augenverschmachtung und Seelenverzweiflung geben'. Was ist das, was die Augen hinschwinden und die Seele verschmachten lässt? Antwort: das sind die Unterleibsleiden.»[2] Der Sinn der Aussage ist aber nicht völlig klar; doch handelt es sich vermutlich darum, dass, solange ein Mensch zürnt, alle Strafarten des Gehinnoms Macht über ihn haben, weil er dann fähig ist, alle Sünden zu begehen.[3]

Noch stärkere Übereinstimmung hat man indessen zwischen den beiden

---

[1] Billerbeck I S. 277.

[2] Billerbeck I S. 277 (vgl. IV S. 1072).

[3] Vgl. Billerbeck IV S. 1072, der zum Verständnis obigen Urteils über den Zürnenden auf Aḇoṯ dᵉ R. Nathan 3 hinweist: »Derselbe (R. 'Aqiba † um 135) pflegte zu sagen: Wer seine Kleider in seinem Zorn zerreist und seine Gerätschaften in seinem Zorn zerbricht, der wird schliesslich den Götzen dienen; denn so ist das Wirken des bösen Triebes: heute sagt er zu ihm: Zerreisse deine Kleider! und morgen sagt er zu ihm: Diene dem Götzen (Götzendienst stürzt aber in den Gehinnom).» Es dürfte sich somit an der oben angeführten Stelle nicht wie in Mt 5,22 um die aus dem Zorn an sich herrührende Schuld handeln, sondern ebenso wie in der zuletzt angeführten Stelle um die aus dem Zorn herfliessenden Sünden.

Slav Hen 44,2: »Wer Zorn antut einem jeden Menschen ohne Schaden, ihn wird der grosse Zorn des Herrn ernten» (anders in der kürzeren Rezension) dürfte in der jüdischen Literatur ganz allein stehen. In Apok Abraham 17, die von Sjöberg und Stählin ThWb V, S. 414 angeführt wird, ist es sehr ungewiss, ob es sich um den Zorn des Menschen gegen seinen Nächsten handelt (vgl. die Übersetzung von Box S. 30).

Aussprüchen über die Schimpfwörter in Mt 5,22 und mehreren rabbinischen Aussprüchen zu finden gemeint, in denen die Beleidigung von Mitmenschen durch Schimpfwörter oder auf andere Weise als eine besonders schwere Sünde hervorgehoben wird. So heisst es Baba m^{e}ṣi'a IV,10 (58b): »Wie es eine Kränkung (אוֹנָאָה=Bedrückung, Übervorteilung) in Kauf und Verkauf gibt, so auch eine Kränkung (אוֹנָאָה) in Worten (z.B.): ... wenn er bussfertig ist, soll er zu ihm nicht sagen: gedenke an deine früheren (wörtl.: ersten) Taten; wenn er Sohn von Fremden (גֵּרִים) (ist), so soll er nicht zu ihm sagen: gedenke an die Taten (wörtl. die Tat, das Tun) deiner Väter; denn es ist gesagt (Ex 22,20): 'Und einen Fremdling (גֵּר) sollst du nicht übervorteilen (kränken) und sollst ihn nicht bedrücken.'» In der Gemara dazu im bT (58b 59a) heisst es u.a.: »Es hat gesagt R. Joḥanan (um 250) im Namen des R. Šim'on ben Joḥai (um 130—160): Grösser ist die Kränkung der Worte als die Kränkung des Vermögens: denn betreffs dieses ist gesagt (Lev 25,17): 'Und du sollst dich fürchten vor deinem Gott', und betreffs dieses (d.h. der Kränkung des Vermögens) ist nicht gesagt: 'und du sollst dich fürchten vor deinem Gott.' Und R. El'azar (um 130) sagt: dies betrifft seinen Leib (d.h. ihn persönlich), und dieses betrifft (nur) sein Vermögen. R. Š^{e}mu'el bar Naḥmani (um 300) hat gesagt: dies (d.h. die Kränkung des Vermögens) kann zurückgegeben werden (wörtl.: ist der Rückgabe übergeben), und dies (d.h. die Kränkung mit Worten) kann nicht zurückgegeben werden. — Es überlieferte ein Überlieferer vor Raḇ Naḥman bar Jiṣḥaq († 356): Jeder, der seinen Nächsten öffentlich beschämt (wörtl.: weiss macht das Angesicht seines Nächsten bei den Vielen), (ist), wie wenn er Blut vergiesst. Er (d.h. Raḇ Naḥman bar Jiṣḥaq) sagte zu ihm: Schön hast du gesagt; denn ich sehe bei ihm, dass die Röte (des öffentlich Beschämten vor Ärger) weggegangen ist und die Blässe gekommen ist (wie bei einem Toten). — Es hat gesagt Aḇaje († 338/39) zu Raḇ Dimi (um 330): wovor nehmen sie sich im Westen (d.h. in Palästina) in acht? Er sagte zu ihm: vor dem Beschämen (wörtl.: Weissmachen des Antlitzes); denn es hat gesagt R. Ḥanina (um 230): Alle gehen hinab in die *geenna*, ausgenommen drei — 'alle' meinst du, vielmehr sage: alle, die hinabgehen in die *geenna*, steigen herauf, ausgenommen drei, die hinabgehen und nicht (wieder) heraufsteigen — und welche sind es? (Antwort:) wer eine verheiratete Frau beschläft — und wer seinen Nächsten öffentlich beschämt — und wer seinem Nächsten einen bösen Namen beilegt. 'Wer (einen bösen Namen) beilegt' das ist: wer beschämt, obwohl er (d.h. der, dem der Name beigelegt wird) an seinen Namen gewöhnt ist. — Es hat gesagt Raḇa bar bar Ḥana (um 300): es hat gesagt R. Joḥanan (um 250): Besser ist es für den Menschen, dass er ein möglicherweise verheiratetes Weib beschläft, als dass er seinen

Nächsten öffentlich beschämt. — Woher (ergibt sich) uns (dies)? aus dem, was Raḇa vortrug; denn Raḇa (†352) trug (folgendes) vor: was (bedeutet), was geschrieben steht (Ps 35,15): 'Aber bei meinem Sturz freuen sie sich und rotten sich zusammen (usw.)', 'sie lästern ohne Aufhören (*qarᵉʿu velo dāmmu*).' (D.h.:) Es hat gesagt David vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt! offenbar und bekannt ist es vor dir, dass, wenn sie zerrissen hätten (*haju mᵉqarᵉʿim*) mein Fleisch, mein Blut nicht (*dāmi lo*) zur Erde geflossen wäre.[1] Ja sogar in der Stunde, wo sie sich beschäftigten mit dem Aussatz und den Bezeltungen (Lehren über Verunreinigung), sagten sie zu mir: David, wer ein verheiratetes Weib beschläft, womit (geschieht) dessen Tod? Und ich sagte zu ihnen: sein Tod geschieht durch Erdrosselung, aber er hat Anteil an der zukünftigen Welt. Aber wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, hat nicht Anteil an der zukünftigen Welt. — Und es hat gesagt Mar Zuṭra bar Ṭobija (um 400): Es hat gesagt Raḇ (†247) — und andere sagten es (so): es hat gesagt Raḇ Ḥana bar Bizna: es hat gesagt R. Šimʿon der Fromme (um 300) — und andere sagten es (so): es hat gesagt R. Joḥanan (um 250) im Namen des R. Šimʿon ben Joḥai (um 130—160): Besser ist es für den Menschen, sich in den feurigen Schmelzofen zu werfen (d.h. verbrannt zu werden), als seinen Nächsten öffentlich zu beschämen.»[2] Aḇoṯ 3,11 wird schon R. Elʿazar von Modiʿin († um 135) der Ausspruch zugeschrieben: »Wer das Heilige entweiht, wer die Feste verachtet, wer das Angesicht seines Nächsten öffentlich beschämt, wer den Bund unsres Vaters Abraham bricht, wer Deutungen der Tora bekannt gibt, die der Halaḵa nicht entsprechen, der hat, auch wenn er Torakenntnis und gute Werke besitzt, keinen Anteil an der zukünftigen Welt.»[3] BT Baḇa Mᵉṣiʿa 59a wird Kränkung mit Raub und Götzendienst zusammen erwähnt (R. Abbahu, um 300).[4]

Gewöhnlich hat man in dieser rabbinischen Beurteilung der öffentlichen Beschämung des Nächsten ein vollständiges Gegenstück zu Mt 5,22b zu sehen gemeint.[5] Indessen ist dabei erstens zu beachten, dass es sich in den hier angeführten Aussprüchen um *öffentliche* Beschämung handelt, also um das, was wir Beleidigung nennen; dies hat aber nichts mit dem 5. Gebot zu tun, wenn auch in einer der eben angeführten rab-

[1] Billerbeck I S. 281 bemerkt zur Stelle: »So bleich war David vor Scham; die Textworte ולא דמו werden also gedeutet: 'Und kein Blut von ihm war da.'» Der Sinn des folgenden ist offenbar der, dass die Feinde Davids durch ihre Frage ihn an seinen Ehebruch mit Bathseba erinnern wollten.

[2] Angeführt nach Fiebig a.a.O. S. 39ff.

[3] Billerbeck I S. 281.

[4] Billerbeck I S. 282.

[5] So z.B. C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels II², London 1927, S. 60; Branscomb a.a.O. S. 241f.

binischen Aussprüche durch eine rabbinische Spitzfindigkeit die öffentliche Beschämung des Nächsten mit Totschlag gleichgestellt wird; sonst wird aber das Verbot gegen öffentliche Kränkung aus Lev 25,17: »Ihr sollt einander nicht bedrücken» herausgelesen.[1] Zweitens handelt es sich hier, den in der oben angeführten Stelle bT Qiddušin 28a[2] erwähnten Schimpfwörtern oder den im Anfang von Baba Mᵉṣi'a 58b angeführten Beispielen nach zu urteilen, um Schimpfwörter oder Aussprüche, die auch nach geläufiger jüdischer Auffassung einen viel stärker beleidigenden Charakter hatten als die in Mt 5,22 erwähnten Schimpfwörter; wie die vielen von Billerbeck[3] und Fiebig[4] angeführten Beispiele zeigen, wurde das Schimpfwort רֵיקָא auch von frommen Rabbinen ziemlich freigebig verwendet, und auch שׁוֹטֶה scheint als recht unschuldiges Schimpfwort betrachtet worden zu sein.[5] In Mt 5,22 bc handelt es sich dagegen nicht um Beleidigung im geläufigen Sinn des Wortes, sondern um Ausdrücke für Zorn, Unwillen und Verachtung, die aber, wie eben erwähnt wurde, von den Rabbinen offenbar als völlig unschuldig betrachtet wurden, in denen Jesus jedoch schwerwiegende Ausdrücke liebloser Gesinnung gegen den Nächsten sieht.[6] Dabei hat Jesus offensichtlich die Verwendung

[1] bT Baba Mᵉṣi'a 58b Baraita = Siphre Lev 25,17, Billerbeck I S. 280f.

[2] Siehe oben S. 125.

[3] I S. 278f.

[4] a.a.O. S. 34ff.

[5] Siehe die Beispiele bei Billerbeck I S. 280b; Dalman a.a.O. S. 71f.

[6] Gewissermassen eine Parallele zu Mt 5,22 bietet Pᵉsiqta 118b: »Wem glich Mose (zur Zeit von Num 20,10)? Einem König, der seinen Sohn einem Erzieher übergab. Er sprach zu ihm: 'Nenne meinen Sohn nicht einen מוֹרֶה (Widerspenstigen)'. Was heisst מוֹרֶה? Im Griechischen sagt man zu einem Dummen μωρός, מורוס. Einmal begegnete es ihm, dass er ihn 'dumm' (einen Narren, מורה = μωρός) nannte. Da sprach der König zu ihm: 'Ich selbst habe dir befohlen: Du sollst meinen Sohn nicht einen Narren heissen, und du hast ihn doch einen Narren genannt; es ist nicht angängig, dass ein Kluger mit einem Dummen, שטיא, einhergeht. So steht es auch geschrieben Ex 6,13: 'Da redete Jahve zu Mose und Ahron und gebot ihnen in bezug auf die Kinder Israel'. Was gebot er ihnen? Er sprach: 'Ihr sollt meine Kinder nicht מורין (Narren = μωροί) nennen.' Als sie ihn am Haderwasser erzürnt hatten, sprach Mose zu ihnen Num 20,10: 'Höret doch, ihr Narren (המורים = μωροί gedeutet)!' Da sprach Gott zu ihm: 'Ich selbst habe euch befohlen: Ihr sollt meine Kinder nicht Narren nennen; weil du aber 'Narr' gesagt hast, so ist es nicht angängig, dass ein Kluger mit einem Dummen einhergeht.' Deshalb heisst es (Num 20,12) nicht: 'Du sollst nicht bringen', sondern: 'Ihr sollt nicht bringen'; weder du, noch dein Bruder, noch deine Schwester sollt in das Land Israel eingehn.» (Angeführt nach Billerbeck I S. 279f.). Indessen handelt es sich hier wohl um etwas ganz Besonderes, wenn Mose die Israeliten, d.h. das Volk Gottes, המורים nennt; anderseits ist die Strafe gelinder als in Mt 5,22.

Dass es sich bei der Verwendung der in Mt 5,22 erwähnten Schimpfwörter nicht um dasselbe handelt wie das, was die Rabbinen als öffentliche Beschämung be-

dieser Schimpfwörter als ebenso schwere Sünde beurteilt wie die angeführten Rabbinen die öffentliche Beschämung eines Mitmenschen. Anderseits ist es in diesem Zusammenhang lehrreich, dass die Strafskala in bT Qiddušin 28a bedeutend niedriger ist als in Mt 5,22: dort wird erst die Verwendung des רָשָׁע als Schimpfwort als eine des Todes würdige Sünde beurteilt.

Wir können somit feststellen, dass Jesu Beurteilung der in Mt 5,22 b. erwähnten Äusserungen von Zorn und Unwillen gegen den Nächsten tatsächlich kein wirklich treffendes Gegenstück im Judentum zu haben scheint. Früher haben wir gesehen, dass, wenn auch der Zorn von den Rabbinen als etwas Schlimmes gerügt wird, Jesus den Zorn als Ausdruck liebloser Gesinnung gegen den Nächsten noch strenger beurteilt, als das Judentum wenigstens in älterer Zeit getan zu haben scheint. Auch wissen wir nicht, inwiefern die Beurteilung des Zorns als etwas Schlimmes, die uns z.B. bei El'azar b. 'Azarja (um 100) in Siphre zu Num 31,21 begegnet,[1]

---

zeichneten, haben m.W. nur Fiebig a.a.O. S. 39 Anm. zu 119 und Huber a.a.O. S. 85 erkannt. Auf eine ganz andere Weise versucht Kümmel in Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1933 S. 216 mit dem Problem des Verhältnisses von Mt 5,22 zu der Gesetzesinterpretation der Rabbinen fertig zu werden. Er meint, dass die Forderungen Jesu nach Mt 5,22 sich inhaltlich nicht von der Auffassung der Rabbinen unterscheiden; der Unterschied zwischen Jesus und ihnen bestehe vielmehr darin, dass die Rabbinen ihre Meinung über die öffentliche Beschämung des Nächsten auf exegetischem Wege durch Ausweitung des in der Tora Gebotenen bildeten, während Jesus ein ganz neues Gebot an die Stelle des alten setze. Der Unterschied zwischen Jesus und den Rabbinen wäre demnach von vorwiegend formaler Natur. Würde aber Jesus seine Forderungen, wenn sie nichts über die bei den Schriftgelehrten geläufigen hinaus enthalten hätten oder nicht mit grösserer Strenge dargelegt wären, als etwas ganz Neues zu dem Gesetz in Gegensatz gestellt haben? Wozu sollte das übrigens dienen, wenn die betreffenden Forderungen, bzw. dieselbe strenge Beurteilung der betreffenden Sünden schon existierten? Nun hebt aber Kümmel in ZNW 1934 S. 126 selbst hervor, dass Jesus in den Antithesen in Mt 5 »ausdrücklich auf die Tora als Bestandteil der Tradition und in ihrem traditionellen Verständnis hinweist. Diesem traditionellen Verständnis des Gesetzes stellt Jesus deutlich sein Verständnis des Gotteswillens entgegen» (vgl. auch S. 119f.) Gehören da aber nicht die durch »Ausweitung des in der Tora Gebotenen» zustandegebrachten Meinungen der Rabbinen über die öffentliche Beschämung des Nächsten zu dem traditionellen Verständnis des Gesetzes? Wie kann Jesus dann, wenn er in den Antithesen in Mt 5 nichts über die Gesetzesinterpretation der Schriftgelehrten hinaus lehrt, die in diesen Antithesen ausgesprochenen Forderungen den Geboten des Gesetzes gegenüberstellen? Dass die rabbinische Beurteilung der Beleidigung des Nächsten nicht aus dem 5. Gebot, sondern aus Lev 25,17 abgeleitet wird, ist dabei von geringerer Bedeutung. Ferner ist es falsch, wenn Kümmel a.a.O. S. 216 die öffentliche Beschämung mit Hass identifiziert. Der Hass braucht übrigens nicht erst durch »Ausweitung des in der Tora Gebotenen» verboten zu werden; dies geschieht ja ausdrücklich schon in Lev 19,17!

[1] Siehe oben S. 134f.

schon zur Zeit Jesu in dem Synagogen-Unterricht gang und gäbe war. Auch scheint es sich dabei jedenfalls zunächst um die schlimmen Folgen des Zorns zu handeln. Wenn aber an der erwähnten und anderen Stellen als die Folge des Zorns angegeben wird, dass der Zürnende in Irrtum gerät oder Erlerntes vergisst, so scheint es, als ob solche Aussprüche sich jedenfalls in erster Linie an Gelehrten wenden. Nun ist es aber offenbar, dass die Beurteilung des Zornes als etwas Schlimmes, die in solchen Aussprüchen zum Ausdruck kommt, zur Voraussetzung hat, dass man den Zorn schon an sich — und zwar wohl mit Rücksicht darauf, dass er eine Beleidigung des von ihm getroffenen Nächsten bedeutet — so offenbar in dem oben S. 136 angeführten Ausspruch aus bT Pesaḥim 66 b — als etwas Schlimmes betrachtete, ebenso wie man umgekehrt die Sanftmut als etwas Gott Wohlgefälliges ansah. Dabei scheint man dennoch weit davon entfernt gewesen zu sein, so wie Jesus den Zornausbruch als eine mit dem Mord vergleichbare Sünde zu betrachten.[1]

Hinter den fraglichen rabbinischen Aussprüchen liegt nun offenbar das Bestreben, der Beurteilung des Zorns, die in ihnen zum Ausdruck kommt, aus der Schrift zu begründen. Ein direktes Verbot, das mit den Verboten des Gesetzes gleichwertig war, konnte man aber daraus nicht machen, so wie es Jesus tut, wenn er sein Wort in Mt 5,22 dem 5. Gebot des Dekaloges entgegenstellt. Es fehlt ja auch in den angeführten Stellen, wie früher hervorgehoben wurde, jegliche Spur davon, dass die Rabbinen ihre Beurteilung des Zornes, insofern es sich um das Verhältnis zum Nächsten handelte, sei es mit dem 5. Gebot, sei es mit irgendwelchem anderen Gebot des Gesetzes verbanden. Wenn Jesus aber seine strenge Beurteilung des Zornes sowie der Verwendung der bei den Juden geläufigen Schimpfwörter zu dem 5. Gebot, so wie es von den zeitgenössischen jüdischen Gesetzeslehrern aufgefasst und ausgelegt wurde, in Gegensatz stellt, so bedeutet dies eine Verschärfung der Forderung des Gesetzes ins Absolute: an die Stelle des Schutzes des religiös begründeten bürgerlichen Gesetzes von Leben und Ehre des Einzelnen, eines Gesetzes, das, wenn es seine höchste Höhe erreicht, sogar die anhaltende feindliche Gesinnung gegen den Volksgenossen verbietet, stellt Jesus die Forderung, dass sein Jünger in jedem Augenblick seines Lebens von jeder Spur eines Affekts, der mit der natürlichen Selbstbehauptung zu tun hat, frei sein und sich in seinem Benehmen gegen den Nächsten von der vollkommenen Bruder-

[1] Um Missverständnissen vorzubeugen, soll hier hervorgehoben werden, dass es sich hier nicht darum handelt, den Abstand zwischen der Auffassung Jesu und derjenigen der Rabbinen möglichst gross zu machen, sondern darum, die Antithesen in Mt 5,21–48 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen jüdischen Auffassung zu verstehen.

liebe bestimmen lassen soll. Dabei redet Jesus hier wie sonst ganz aus eigener Vollmacht zum Unterschied von den Schriftgelehrten, die sich auf Schriftstellen beriefen.[1]

2. Die zweite Antithese: das 6. Gebot (Mt 5,27 f.).

Die zweite Antithese, die das 6. Gebot betrifft, ist viel einfacher in ihrer Formulierung als die erste: hier handelt es sich ja nicht mehr um verschiedene Äusserungen einer Gesinnung und eine ihnen entsprechende Strafskala, die zu den Bestimmungen des Gesetzes in Gegensatz gestellt wird, sondern nur darum, dass schon die geheime Begierde des Herzens eine ebenso schwere Sünde sei wie der vollzogene Ehebruch. Konnten wir schon bei dem 5. Gebot gewisse Entsprechungen in der rabbinischen Literatur zu der Auffassung Jesu finden, wenn auch der Abstand bei näherer Prüfung ziemlich gross zu sein schien, so gibt es zu dem Jesuswort in Mt 5,28 mehrere Aussprüche, die inhaltlich damit zusammenzufallen scheinen; war doch die sexuelle Reinheit ein Punkt, in dem die Juden sehr streng waren. So wird an mehreren Stellen in den Rabbinica hervorgehoben, dass schon der lüsterne, unzüchtige Blick auf eine Frau Ehebruch sei.[2] Indessen scheint es sich dabei, nach einer Stelle wie der von Billerbeck[3] und Fiebig[4] aus dem Traktat Kalla angeführten zu urteilen, mehr um das lüsterne Beschauen entblösster Körperteile zu handeln, ein Schauen, das sein Ziel in der Befriedigung hat, die es selbst gewährt, als um die innere Begierde nach einer bestimmten Frau, wie es offenbar in Mt 5,28 der Fall ist (vgl. auch bT Berakot 61a Bar., wo es u.a. heisst, dass, wer hinter einer Frau einen Fluss durchwatet, keinen Anteil hat an der zukünftigen Welt).[5] Näher an Mt 5,28 heran scheint deshalb Mekilta de R. Šim'on 111 zu kommen, wenn es da heisst: »'Du sollst nicht ehebrechen': dass man nicht ehebrechen soll ... auch nicht mit dem Auge und nicht im Herzen. Und woher, dass das Auge und das Herz huren? Siehe Num 15,39: 'dass ihr nicht eurem Herzen und euren Augen nachschweift, denen ihr nachbuhlt.'»[6] Ja, nach Šemuel († 254) gehört schon die Stimme eines Weibes zum Unzüchtigen, d.h. sie erweckt Gelüste.[7] Vgl. ferner bT

---

[1] Vgl. Branscomb a.a.O. S. 250ff.; Kümmel ZNW 1934 S. 126f.

[2] Beispiele bei Fiebig a.a.O. S. 53f.

[3] I S. 299.

[4] a.a.O. S. 53.

[5] Billerbeck I S. 299; weitere Beispiele bieten bT Berakot 24a; bT Nedarim 20a Bar. a.a.O. S. 299; bT Makkot 24a; bT Baba Batra 57b, a.a.O. S. 300.

[6] Billerbeck I S. 299.

[7] bT Berakot 24a, Billerbeck I S. 299; vgl. bT Qiddušin 70a, a.a.O. S. 300.

ʿAḇoḏa Zara 20a sowie Midr HL 3,7 (106b), wo vor dem Betrachten einer Frau überhaupt gewarnt wird;[1] dabei wird an der letzteren Stelle hinzugefügt: »Fürchte dich vor dem Gericht des Gehinnoms!» Fraglich ist aber, ob die durch das Betrachten einer Frau erweckten Gelüste dabei als Sünde betrachtet werden, solange sie nicht durch Handlungen zum Ausdruck kommen. Jedenfalls scheint die oben angeführte Stelle Mᵉḵilṯa de R. Šimʿon 111, wo von Ehebruch im Herzen gesprochen wurde, auf derselben Linie wie Mt 5,28 zu liegen. Anderseits ist der Abstand zwischen den oben angeführten Stellen, wo das unzüchtige Betrachten einer Frau als Ehebruch angesehen wird, und Mt 5,28, wenn auch die Auffassung in beiden Fällen nicht dieselbe ist — in einem Falle handelt es sich ja um die Angst davor, etwas Verbotenes zu betrachten, im anderen um die Forderung der absoluten Reinheit des Herzens —, dennoch nicht so gross, dass Mt 5,28 als Ausdruck einer strengeren Auffassung der rabbinischen Interpretation des 6. Gebotes gegenübergestellt werden kann. Von den angeführten Stellen gehört jedenfalls die am nächsten mit Mt 5,28 verwandte Mᵉḵilṯa de R. Šimʿon 111 tannaitischer Zeit an. Überhaupt dürfte es kaum wahrscheinlich sein, dass die strenge Beurteilung des mit sexuellem Begehren verbundenen Betrachtens einer Frau erst einer späteren Zeit gehören sollte. Die Vermutung liegt deshalb nahe, dass die zweite Antithese in Mt 5 erst später in der urchristlichen Überlieferung als Analogiebildung zu den anderen Antithesen hinzugefügt worden sei, damit auch das 6. Gebot in der Katechese in Mt 5 erscheinen sollte. Hierfür spricht nun weiter, dass diese Antithese in formaler Hinsicht im Vergleich mit den anderen weniger klar ist; sie enthält ja eigentlich nur eine Ausweitung dessen, was in dem 6. Gebot verboten ist, indem sie eine neue Definition davon gibt. Hinzu kommt, dass das unerlaubte Verlangen nach einer Frau dem in Handlung vollzogenen Ehebruch viel näher liegt, als z.B. ein vorübergehender Zornesausbruch gewöhnlich dem Totschlag zu liegen pflegt (vgl. Hiob 31,1f.).

3. Die dritte Antithese: die Ehescheidung (Mt 5,31 f.).

Uns interessieren hier nicht die Fragen nach der Urform des Wortes Jesu in V. 32 noch die, ob es ursprünglich zu den Antithesen in Mt 5 gehört habe; wahrscheinlich ist aber das letztere nicht der Fall; der Grund dafür liegt jedoch m.E. nicht so sehr darin, dass die antithetische Form in Lk 16,18 und Mk 10,11f. fehlt, als vielmehr darin, dass diese Antithese

[1] Billerbeck I S. 300.

teils weniger klar als die anderen aufgebaut ist,[1] teils, mit den anderen verglichen, eine allzu spezielle Frage betrifft. Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur die Frage, wie sich die Haltung Jesu zur Ehescheidung zu der unter den Rabbinen geläufigen Auffassung verhält. Dabei ist zuerst zu beachten, dass wir zwischen ihrer Auslegung der Verordnung über den Scheidebrief in Dt 24,3 und ihrer eigenen moralischen Beurteilung der Ehescheidung unterscheiden müssen; es gibt nämlich mehrere Aussprüche in der rabbinischen Literatur, die zeigen, dass auch mehrere Rabbinen die Ehescheidung missbilligten.[2] So wird Siphre zu Dt 24,3 § 270 zu den Worten »und es hasst sie der letztere Mann» gesagt: »Die Schrift verkündet dir, dass du sie hassen wirst», und zur Fortsetzung von Dt 24,3: »oder wenn der letztere Mann stirbt» heisst es: »Die Schrift verkündet dir, dass sie ihn begraben wird», d.h. die Ehe mit einer Geschiedenen bringt kein Glück.[3] Besonders scharf sprechen sich R. Joḥanan († 279) und R. El'azar (um 270) in bT Gittin 90b gegen die Ehescheidung aus: »'Denn er (d.h. Gott) hasst Scheidung (wörtl.: Entlassen)' (Mal 2,16). R. J^{e}huḏa (um 200) sagt: (diese Stelle soll bedeuten:) wenn du (die Frau) hassest (d.h. nicht leiden magst), (dann) entlasse (sie) (vgl. Dt 24,1ff.). — R. Joḥanan sagt: verhasst (bei Gott) ist der Entlassende (d.h. der, der sich von seiner Frau scheidet). Und nicht widersprechen sie sich: der eine (redet) von dem ersten Ehepaar, der andere von dem zweiten Ehepaar; denn es hat gesagt R. El'azar: Jeder, der sich von seinem ersten Weibe scheidet, sogar der Altar vergiesst über ihn Tränen; denn es ist gesagt (Mal 2,13f.): 'und zum zweiten tut ihr dies: ihr bedeckt mit Tränen den Altar des Ewigen, mit Weinen und Schluchzen, weil er sich nicht mehr wendet zur Opfergabe und zur Entgegennahme von Wohlgefälligem aus eurer Hand. Und ihr fragt: warum? weil der Ewige Zeuge war zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, dem du untreu geworden bist, während sie doch deine Gefährtin und deine Bundesgattin war.'»[4] Indessen zeigt uns der am Anfang dieser Stelle angeführte Ausspruch von R. J^{e}huḏa, dass diese strenge Beurteilung der Ehescheidung nicht alleinherrschend war. Ferner ist zu beachten, dass R. 'Aqiba nach bT P^{e}saḥim 112ab nur aus rein eudämonistischen Gründen vor der Ehe mit einer Geschiedenen, während ihr Mann noch lebt, warnt; bezeichnend ist es ferner, wenn unmittelbar danach auch vor der Ehe mit einer Witwe gewarnt wird.[5]

---

[1] Vgl. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche S. 146.

[2] Siehe die Stellen bei Fiebig a.a.O. S. 60ff.

[3] Fiebig a.a.O. S. 61.

[4] Fiebig a.a.O. S. 62.

[5] Fiebig a.a.O. S. 61f.; Billerbeck I S. 321.

Vor allem ist es aber keinem Rabbinen, auch wenn er aus moralischen Gründen Ehescheidung missbilligte, eingefallen, daraus ein Gesetz zu machen und eine zweite Ehe zum Ehebruch zu stempeln.

4. Die vierte Antithese: der Schwur (Mt 5,33—37).

In der nächsten Antithese wendet sich Jesus gegen die bei den Juden geläufige Anwendung von Formeln für Beteuerung verschiedener Art.[1] Nun gibt es aber mehrere Stellen in der rabbinischen Literatur, wo vor der Anwendung von Schwüren gewarnt wird, auch wenn es sich um einen wahrhaften Eid handelt; man interpretierte nämlich das Gebot in Ex 20,7, den Namen Jahves nicht לַשָּׁוְא zu verwenden, so, dass es sich auch auf solche wahrheitsgemässe Schwüre beziehe, die unnötig sind, weil sie Dinge betreffen, die völlig evident sind (so R. Šim'on [um 280] in Pesiqta Rabbaṯi 22 [112b]).[2] So wird von 24 Ratsherren erzählt, die wegen eines wahrheitsgemässen, aber unnützen Eides vernichtet wurden.[3] Als solche unnütze Schwüre, die bestraft werden, werden nicht nur Schwüre, bei denen man den Namen Gottes erwähnt, sondern auch das blosse בְּשָׁבוּעָה mit dem Sinn: »ich schwöre» betrachtet.[4]

Nun wird allerdings Sir 23,9—11 vor Schwören überhaupt gewarnt:

Ans Schwören gewöhne deinen Mund nicht,
und mache es nicht zu deiner Gewohnheit, den Namen des Heiligen zu nennen.
Wie der Sklave, gegen den immerwährend das Verhör im Gange ist, nie von Striemen frei wird,
so wird auch derjenige, der immer schwört und den Namen des Herrn nennt,
nie von Sünden rein.
Ein Mann, der viel schwört, begeht Ungerechtigkeit in Fülle,
und von seinem Hause wird die Plage nicht weichen.
Wenn er sich vergeht, wird seine Sünde auf ihm ruhen,
und wenn er es übersieht, so hat er doppelt gesündigt.
Wenn er bei einer haltlosen Behauptung[5] schwört, so wird er nicht gerecht befunden werden,
und sein Haus wird von Heimsuchungen in Fülle getroffen werden.»

---

[1] Beispiele bei Billerbeck I S. 332—336; Fiebig a.a.O. S. 68—78.

[2] Billerbeck I S. 329.

[3] Pesiqta Rabbaṯi 22, Billerbeck I S. 329; dort auch mehrere Beispiele solcher unnützen Schwüre.

[4] Siehe Tanḥuma ויקרא 136a, Billerbeck I S. 330; Num Rabba 22,1, Fiebig a.a.O. S. 79.

[5] So dürfte διὰ κενῆς zu übersetzen sein und nicht »unnötig».

Indessen geht aus V. 11b: »Wenn er sich vergeht» usw. deutlich hervor, dass es sich hier um die Gefahr, bei häufigem Schwören auch falsch zu schwören, handelt.[1] Auch handelt es sich dabei nach V. 9 um Schwören mit Anwendung des Namens Gottes.

Ist nun hier überall von Schwüren die Rede, bei denen entweder der Name Gottes direkt erwähnt wird oder zu ergänzen ist, so liegt die Sache nach jüdischer Auffassung ganz anders bei Bestätigungsformeln wie denjenigen, die in Mt 5,34f. erwähnt werden. Solche scheint man im täglichen Leben ohne Bedenken gebraucht zu haben, und zwar auch in Fällen, wo derartige Bestätigungen anscheinend völlig unnötig waren;[2] ja, es kam sogar vor, dass man den Gottesnamen אֱלֹהִים in dem Ausdruck הָאֱלֹהִים, »bei Gott», in solchen Fällen verwendete.[3]

Wenn Jesus aber in Mt 5,34 jeglichen Schwur verbietet, so trifft er damit nicht nur solche als unnütz betrachteten Schwüre wie die, die man zu den שְׁבוּעוֹת שָׁוְא rechnete, sondern jegliche Beteuerung der Rede, auch wo es sich um eine Aussage handelt, bei der man nicht völlig sicher sein kann, ob der Angeredete ihr ohne weiteres Glauben schenken wird. Und wenn er dabei hinzufügt: »Eure Rede sei: ja ja, nein nein; was darüber ist, das ist vom Übel,» so kann dies, jedenfalls in seinem jetzigen Zusammenhang, nur bedeuten, dass an die Stelle aller Formeln für Beteuerung das blosse Ja und das blosse Nein treten soll.[4] Der Unterschied zwischen der jüdischen, am Gesetz orientierten Auffassung und derjenigen Jesu besteht hier somit darin, dass, während man auf jüdischer Seite teils falsche oder unnütze Schwüre, teils Profanierung des Gottesnamens als unerlaubt

---

[1] Dasselbe dürfte auch in der Erzählung in pT Šᵉḇuʿoṯ VI, 37a 54; Lev Rabba 6 (109b); Pᵉsiqta Rabbaṯi 22 (113b); bT Giṭṭin 35a (Billerbeck I S. 329) der Fall sein.

[2] So z.B. Tos. Ḥullin 2,24c; Qoh Rabba zu Kap. 1,8, Billerbeck I S. 334; Fiebig a.a.O. S. 68.

[3] bT Moʿed Qaṭan 9b, Billerbeck I S. 334. Andere Beispiele dieser Beteuerungsformel finden sich bT Giṭṭin 7a, Billerbeck I S. 334; bT Bᵉraḵoṯ 24b, Fiebig a.a.O. S. 71.

[4] Es scheint mir völlig unrichtig zu sein, wenn man Mt 5,37 nach Jak 5,12 oder Siphra zu Lev 19,36 interpretieren will (so Klostermann zu Mt 5,37); sowohl der Satz »was darüber ist, ist vom Übel» als auch der Zusammenhang zeigt, dass es sich hier um das blosse Ja oder Nein im Gegensatz zu den in den Schwurformeln verwendeten Ausdrücken handelt (vgl. J. Schneider, ThWb V S. 180). »Ja ja» und »nein nein» sind dabei offenbar als ein verstärktes Ja bzw. Nein gemeint (rabbinische Belege bei Billerbeck I S. 337c). Anderseits kann Jak 5,12 kaum die Urform von Mt 5,37 sein (so Klostermann a.a.O. S. 47; Schneider a.a.O. S. 182; anders Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus S. 66); dagegen scheint nämlich die schlechte logische Verbindung zwischen V. 12a und 12b zu sprechen. Zur Frage vgl. auch Fiebig a.a.O. S. 80 Anm. zu 202.

betrachtete, Jesus jegliche Form von Beteuerung als ein Herabziehen dessen, was Gott gehört, in unsere privaten Verhältnisse (V. 35) oder als ein Verfügen über das, worüber nur Gott selbst verfügt (V. 36), betrachtet, indem wir es als Mittel zur Bestätigung unserer eigenen Rede verwenden. Da nun die Rabbinen sogar den Gottesnamen אֱלֹהִים in einer ihrer Beteuerungsformeln verwendeten, ist der Unterschied zwischen ihnen und Jesus in diesem Punkt umso grösser. Dabei ist aber zu beachten, dass diese radikale Forderung des Verzichtes auf Schwüre absolute Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit zur Voraussetzung hat, d.h. also Menschen von vollkommenerer Gesinnung, als sie gewöhnlich in dieser Welt vorkommen.

Indessen gibt es einige Umstände, die es zweifelhaft zu machen scheinen, ob der Ausspruch Jesu in V. 34—37 ursprünglich mit V. 33 zusammengehört. V. 33 heisst es ja: »Du sollst nicht falsch schwören, du sollst aber dem Herrn deine Eide erstatten.» Man sollte danach erwarten, dass es sich in der Antithese zu diesem Gebot in V. 34ff. darum handelt, dass Schwören überhaupt verboten sei, auch wenn das, was man durch seinen Schwur beteuern will, wahr sein sollte; statt dessen handelt es sich in V. 34ff., wenn wir von dem μὴ ὀμόσαι ὅλως absehen, das wohl aber kaum von Anfang an die ganze Antithese dargestellt haben kann, nur um die Anwendung von verschiedenen Ersatzwörtern für den Gottesnamen in Schwüren. Ferner ist zu beachten, dass die Formulierung in V. 33 zum Unterschied von der der anderen hier wiedergegebenen alttestamentlichen Gebote sich in keinem Teil mit einer alttestamentlichen Formulierung deckt. Endlich unterscheidet sich diese Antithese auch insofern von den anderen, ausser möglicherweise der dritten, als es sich hier nicht wie in den anderen Antithesen um die absolute Forderung von Liebe, Reinheit und Verzicht auf das eigene Recht handelt, sondern nur um die Beseitigung eines gewissen Missbrauchs; die hinter V. 37 liegende Voraussetzung der absoluten Wahrhaftigkeit kommt nämlich nicht direkt in dem Verbot des Schwörens zum Ausdruck. Entfernen wir aber die zweite, dritte und vierte Antithese, wird der Zusammenhang viel geschlossener: Verzicht auf Zorn und Anwendung von Schimpfwörtern, Verzicht auf das eigene Recht und statt alles dessen aktive Liebe, auch zu den Feinden.

5. Die fünfte Antithese: das jus talionis (Mt 5,38—42; Lk 6,29f.).

Während die bisher besprochenen Antithesen kein Gegenstück bei Lk haben, verhält es sich mit den beiden letzten Antithesen anders; allerdings hat Lk lediglich die Forderungen der Feindesliebe und des Verzichts auf das eigene Recht, ohne dass diese Forderungen dabei wie bei

Mt zu entsprechenden alttestamentlichen Geboten in Gegensatz gestellt werden. Viele haben gemeint, dass Lk hier das Ursprüngliche überliefere und dass somit die antithetische Einkleidung dieser beiden Gebote bei Mt eine sekundäre Analogiebildung zu der ersten, zweiten und vierten Antithese bei Mt darstelle.[1] Als Grund hierfür hat man u.a. vorgebracht, dass es sich in Mt 5,31f., 38ff. und 43ff. nicht wie in den anderen drei Antithesen um ein Verbot handelt, das durch die Forderung Jesu überboten wird, sondern um »positive Anordnungen des Gesetzes, die Jesus einfach aufhebt.«[2]

Demgegenüber ist nun m.E. zunächst hervorzuheben, dass das zuletzt Gesagte eigentlich nur von dem jus talionis gilt; dagegen dürfte man kaum sagen können, dass das Wort: »und du sollst deinen Feind hassen» in Mt 5,43 eine »positive Anordnung des Gesetzes» darstelle.[3] Eher dürfte es zutreffen, wenn man sagt, dass das angeführte Wort die Begrenzung der Tragweite des unmittelbar vorher angeführten Gebotes der Nächstenliebe, wie es nach Mt 5,43 gemeint war, zum Ausdruck bringen will; dieses Gebot überbietet Jesus durch das Gebot der Feindesliebe. Vor allem ist aber zu beachten, dass schon die Mahnung, seine Feinde zu lieben, in Lk 6,27 wegen seines paradoxen, allen üblichen Auffassungen widerstreitenden Charakters als Hintergrund den Gedanken der gegenseitigen Liebe der Freunde und Gesinnungsgenossen zu fordern scheint; es ist deshalb bezeichnend, dass dieses Gebot bei seiner Wiederholung in Lk 6,35 als Antithese zu dem in V. 32—34 geschilderten unter den Menschen üblichen Verhalten dargestellt wird; nur hätte dies schon bei V. 27 geschehen sollen.[4] Entsprechendes gilt, wo möglich in noch höherem Grade, von der Mahnung, demjenigen, der jemand auf die eine Wange schlägt, auch die andere hinzuhalten usw. Hinzu kommt, dass Lk diese Mahnung mitten in das Gebot der Feindesliebe (V. 27f. 32—35) eingeschoben hat, wo sie offensichtlich nicht von Anfang an zu Hause

---

[1] So u.a. Bultmann a.a.O. S. 143f.; Klostermann a.a.O. S. 42; Albertz, Die synoptischen Streitgespräche S. 146—149; Windisch, Der Sinn der Bergpredigt S. 53; Kümmel, ZNW 1934 S. 125 Anm. 75.

[2] Klostermann a.a.O. S. 42; vgl. Bultmann a.a.O. S. 144.

[3] Bei den Mahnungen in Dt 23,3f. 6; 25,17—19 handelt es sich um ganz besondere Fälle, die zumal in neutestamentlicher Zeit keine grössere Aktualität gehabt haben dürften.

[4] Vgl. Mk 9,33—35; 10,42ff. sowie Fiebig, Th StKr 1918 S. 61. Es kann sich auch Lk 6,27ff. kaum ursprünglich an die Seligpreisung der Jünger Jesu als der um Jesu willen Gehassten und Verfolgten (Lk 6,22) angeschlossen haben (so u.a. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II S. 83); dazu ist das in Lk 6,27f. 32ff. ausgesprochene Prinzip in allzu hohem Grade von allgemeiner Tragweite. Dasselbe gilt selbstverständlich auch von V. 29f.

sein kann:[1] demjenigen, der jemand auf die eine Wange schlägt, auch die andere hinzuhalten, ist doch an sich kein Liebesbeweis!

Es scheint mir deshalb kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass die antithetische Einkleidung auch bei den beiden letzten Antithesen in Mt 5 die ursprüngliche Gestalt der betreffenden Jesusworte darstellt. Dass Lk sie fallen gelassen hat, hat offenbar darin seinen Grund, dass er sich nicht für den Gegensatz zwischen den Forderungen Jesu und dem von ihm selbst wahrscheinlich hoch verehrten Sittengesetz des A.T. interessierte.

Das in V. 38 erwähnte Rechtsprinzip des *jus talionis* wurde freilich in spätjüdischer Zeit nicht mehr buchstäblich befolgt, sondern an die Stelle der den Verletzungen entsprechenden Körperstrafen waren Geldstrafen getreten; das Prinzip der Vergeltung herrschte dennoch immerfort, und seine Anwendung in einzelnen Fällen war genau geregelt durch eine minutiöse Kasuistik, die sich auch auf solche Beleidigungen wie die in unserem Text erwähnten erstreckte.[2] Aber ebenso, wie es bei der Ehescheidung der Fall war, muss man auch hier zwischen der juristischen Ausgestaltung und Anwendung des Gesetzes und der persönlichen Haltung einzelner Rabbinen streng unterscheiden. Dabei kann man eine ähnliche Haltung wie in dem Zusammenhang, in dem vom Zorn die Rede war, beobachten: ebenso wie der Zorn als etwas Schlimmes, wovor man sich in acht nehmen muss, wenn auch nicht als eine Todsünde, betrachtet wurde, so wird auch an mehreren Stellen in der rabbinischen Literatur das הַעֲבִיר עַל מִדּוֹתָיו, =»über seine Eigenschaften, seine Eigenart hinausgehen», d.h. »vom eignen Wunsch und Willen Abstand nehmen, nicht auf seinem Kopf bestehn»,[3] als etwas Gott Wohlgefälliges erwähnt. So wird bT Ta'anit 25b erzählt, wie R. Eli'ezer (um 90) einmal um Regen bat, ohne erhört zu werden, während R. 'Aqiba erhört wurde, worauf eine Himmelstimme rief: »Nicht weil dieser (d.h. R. 'Aqiba) grösser ist als jener, sondern weil dieser nachgiebig (מעביר על מדותיו) ist und jener nicht nachgiebig ist.»[3] Vgl. bT Megilla 28a: »R. 'Aqiba fragte den R. Nehonja den Älteren: 'Wodurch hast du dein hohes Alter erreicht?'... Er antwortete ihm: 'Mein Leben lang habe ich keine Geschenke angenommen und habe nicht auf meiner Art bestanden' (ולא עמדתי על מדותי) ... Denn Raba (†352) hat gesagt: 'Wer nachgiebig ist (המעביר על מדותיו), bei dem geht man (=Gott) über alle seine Sünden hinweg, siehe Micha 7,18.»[3] Und bT Pesahim 113b heisst es: »Drei liebt Gott: den, der nicht zürnt, der sich nicht betrinkt und der nachgiebig ist.»[4]

---

[1] Vgl. Dibelius, The Sermon on the Mount S. 53; J. Schmid, Matthäus und Lukas S. 228; Marriott, The Sermon on the Mount S. 86.

[2] Siehe Billerbeck I S. 337ff.

[3] Billerbeck I S. 341. [4] Billerbeck I S. 278.

Leider erfahren wir nicht, worin diese Nachgiebigkeit besteht; nach bT Joma 87b scheint es sich darum zu handeln, dass ein Mensch sich besänftigen lässt, wenn jemand, der sich gegen ihn vergangen hat, um Verzeihung bittet (vgl. Megilla 28a; Joma 23a); das ist aber bei weitem nicht dasselbe wie in Mt 5,39f.[1] Näher an unsere Stelle heran kommt es deshalb, wenn ein von Billerbeck angeführtes Sprichwort das geduldige Hinnehmen geringschätziger Äusserungen von Kameraden empfiehlt. Dabei heisst es bezeichnenderweise Gen Rabba 45: »Wenn dir einer sagt: 'Deine Ohren sind Eselsohren', kümmere dich nicht darum; sagen es dir aber zwei, dann bestelle dir die Halfter»:[2] hier liegt offenbar die Bestimmung in Dt 19,15 dahinter. Noch näher an Mt 5,39f. heran kommt aber das Wort bT, Šabbaṯ 88b: »Die gedemütigt werden und nicht demütigen, die ihre Schmähung hören und nicht antworten, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Züchtigungen (durch Gott) freuen: über sie sagt die Schrift (Richt 5,31): 'Und die ihn lieben, sind wie der Sonnenaufgang in seiner Pracht.'»[3] Vgl. ferner das Gebet des Mar bar Rabina (gegen 400) bT Berakoṯ 17a: »Mein Gott, behüte meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, dass sie nicht Trug reden (vgl. Ps 34,14); gegen den, der mir flucht, schweige meine Seele, meine Seele sei wie der Erdstaub für jedermann (der von jedermann zertreten wird)»[4] sowie Aḇoṯ de Rabbi Nathan 26,11: R. El'azar ha-qappar sagte: »Sei nicht gleich dem Querbalken, den die Hand des Menschen nicht erreichen kann, noch der Oberschwelle, an der man sich das Gesicht verletzt, noch dem Türpfosten, der die Füsse des Menschen verwundet, sondern der Schwelle, worauf alle treten; denn wenn das Gebäude zusammenstürzt, bleibt sie dennoch auf ihrem Platz»;[5] indessen haben wir es in der zuletzt angeführten Stelle offenbar mit einer Klugheitsregel zu tun. Ferner ist nicht zu übersehen, dass es sich in Mt 5,39f. um noch schlimmere Beleidigungen als Schmähungen und Flüche handelt, und zwar besonders bei den beiden zuletzt erwähnten Fällen: dem Rauben des Leibrockes und der den Juden so verhassten Zwangsarbeit. Hinzu kommt, dass Jesus nicht nur das geduldige Ertragen der erwähnten Beleidigungen fordert, sondern sogar, dass man aus freien Stücken noch einmal soviel gibt, wie der Gegner fordert, bzw. sich noch einmal so grossen Beleidigungen aussetzt, wie denen, deren Opfer man geworden ist. Indessen soll anderseits auch beachtet werden, dass das von

[1] Vgl. Montefiore, Rabbinic Literature and Gospel Teachings S. 53.

[2] Billerbeck I S. 341.

[3] Fiebig a.a.O. S. 97; Billerbeck I S. 342.

[4] Billerbeck I S. 342.

[5] Angeführt von G. Klein, Den första kristna katekesen, Stockholm 1908, S. 234.

Jesus geforderte Benehmen völlig in einer Linie mit dem liegt, das in dem Gebet des Mar bar Rabina oder in Abot de Rabbi Nathan 26,11 zum Ausdruck kommt. Vgl. auch Abot de Rabbi Nathan 41,16: »Gleiche dem Schlauche, der keine Öffnung hat, um die Luft eindringen zu lassen; gewöhne dich, die Leiden zu ertragen, und vergib denen, die dich beleidigen»[1] sowie Abot V, 10: »(Wer sagt:) Das Meine ist dein und das Deine ist dein, (der ist) ein Frommer.»[2] Besonders stark erinnert indessen an Mt 5,39ff. die Antwort des R. El'azar ben Pedat (um 270) auf die Anfrage des Mar 'Uqaba, was er tun sollte, als Leute gegen ihn auftraten und es in seiner Hand stand, sie der Regierung auszuliefern: R. El'azar schrieb als Antwort: »Ps 39,2: 'Ich sprach, ich will meine Wege hüten, dass ich nicht mit meiner Zunge sündige; ich will meinen Mund mit einem Zaum hüten, solange der Gottlose vor mir ist', — auch wenn der Gottlose in meiner Gewalt ist, will ich meinen Mund mit einem Zaum bewahren.» Mar 'Uqaba sandte ihm noch einmal eine Botschaft: »Sie quälen mich so sehr, dass ich gegen sie nicht bestehen kann.» El'azar sandte als Antwort: »Ps 37,7: 'Sei still vor dem Herrn und hoffe auf ihn' — sei still vor dem Herrn, und er wird sie haufenweise niederstürzen.»[3] Diese Stelle erinnert nun besonders an Mt 5,39f., da es sich in beiden Fällen um den Verzicht auf rechtliche Verfolgung einer Beleidigung handelt.[4] Da nun Mar 'Uqaba sich an R. El'azar mit der Frage wendet, wie er sich in dem betreffenden Fall benehmen soll, setzt dies offenbar voraus, dass er selbst dagegen Bedenken trug, die Gegner der Regierung auszuliefern: auch ihm scheint somit das Ideal des frommen Dulders nicht fremd gewesen zu sein. Um eine allgemeine Forderung, die mit denen des Gesetzes gleichgestellt war, kann es sich hier kaum gehandelt haben. Übrigens scheint es, als sei es jedenfalls für mehrere der angeführten Rabbinen in erster Linie darauf angekommen, in geduldiger und ergebener Erwartung der Hilfe Gottes Leiden zu ertragen; besonders die zuletzt angeführten Worte des R. El'azar ben Pedat scheinen in diese Richtung zu deuten. Mt 5,39ff. handelt es sich wiederum um den Verzicht auf alle eigenen Ansprüche, d.h. mit anderen Worten um die völlige Selbstlosigkeit; gewissermassen ein Gegenstück hierzu stellt, insofern es sich um den Besitz handelt, die oben angeführte Stelle Abot V,10 dar.

---

[1] Klein a.a.O. S. 234.

[2] G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum S. 111; Klein a.a.O. S. 234.

[3] bT Gittin 7a, angeführt nach Kittel a.a.O. S. 111f.; vgl. Billerbeck I S. 370.

[4] Mt hat hier offenbar das Ursprüngliche im Vergleich mit Lk 6,29, vgl. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II, 1907, S. 45; Marriott a.a.O. S. 110.

6. Die sechste Antithese: die Feindesliebe (Mt 5,43—48; Lk 6,27 f. 31—35).

a. *Das Problem von Mt 5,43.*

Während in den bisher besprochenen Antithesen der jeweils angegebene Inhalt des Toragebotes, dem Jesus seine neue Lehre gegenüberstellt, sich ohne Schwierigkeit aus dem mosaischen Gesetz, so wie es im Pentateuch vorliegt, ableiten lässt, wenn auch die Formulierung bei dem 5. Gebot offenbar durch die folgende Antithese veranlasst war, werden wir bei der letzten Antithese in dieser Hinsicht vor grosse Schwierigkeiten gestellt. Zunächst findet sich weder im A.T. noch in der spätjüdischen Literatur irgendwelcher Ausspruch, der sich mit dem zweiten Satz in Mt 5,43: »und deinen Feind hassen», sei es formal, sei es auch nur inhaltlich, deckt; gerade umgekehrt scheint ja die dem in der ersten Hälfte des Verses angeführten alttestamentlichen Liebesgebot vorangehende Mahnung: »Du sollst gegen deinen Bruder nicht Hass in deinem Herzen tragen... Du sollst nicht rachgierig noch nachtragend sein gegenüber deinem Volksgenossen»[1] jeglichen Hass gegen den persönlichen Feind auszuschliessen. Anderseits erlaubt die folgende Mahnung zur Feindesliebe offenbar nicht die Beschränkung des Begriffes »Feind» in V. 43 auf den Nichtjuden.[2] Es scheint deshalb die Annahme nahe zu liegen, V. 43 sei eine sekundäre Analogiebildung zu den anderen Antithesen; wie aber oben hervorgehoben wurde, ist dieser Versuch, die Schwierigkeit zu überwinden, nicht zu empfehlen.[3] Indessen gibt es hier offenbar eine dritte Möglichkeit: das israelitisch-jüdische Volk, um das es sich überall im Spätjudentum handelt, wenn vom »Nächsten», dem רֵעַ, gesprochen wird,[4] war ja in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft; aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen waren alle, die wegen ihrer Ansichten oder Lebensführung als Abtrünnige oder Häretiker und somit als Feinde Gottes selbst galten; die Feinde

---

[1] Lev 19,17 f.

[2] Vgl. Montefiore, The Synoptic Gospels II S. 79; ders., Rabbinic Literature and Gospel Teachings S. 61—63. Anders McNeile, The Gospel according to St. Matthew S. 71; H. Marriott a.a.O. S. 191 f.

[3] Siehe oben S. 149 f. Es ist auch nicht angängig, mit z.B. T. W. Manson, The Sayings of Jesus S. 161, den Satz »und hasse deinen Feind» als Interpolation zu betrachten: es wird nämlich dann keine klare Antithese zwischen dem alttestamentlichen Gebote und der Forderung Jesu, wie es die Formulierung des Textes fordert — Nächstenliebe und Feindesliebe sind ja keine einander ausschliessenden Gegensätze. Handelt es sich aber hier nur um Überbieten der Forderung der Nächstenliebe, hätte man ein καί vor τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν in V. 44 erwartet.

[4] Siehe hierzu Billerbeck I S. 353—363; Montefiore, Rabbinic Literature and Gospel Teachings S. 65 f. 68 ff.

Gottes waren eo ipso auch die Feinde des Frommen (vgl. Ps 139,19ff.).[1] So heisst es Abot de Rabbi Nathan 16,7: »Es soll der Mensch nicht seinen Sinn darauf richten, zu sagen: Liebe die Weisheit (die Gelehrten) und hasse die Schüler, liebe die Schüler (der Gelehrten) und hasse die Gesetzesunkundigen ('Amme ha-ares),[2] sondern hasse die Epikuräer (Freigeister), die Verführer, desgleichen die Angeber (die Verräter). So hat auch David gesagt: 'Sollte ich denn nicht hassen, die dich hassen, Jahve, nicht, die sich wider dich erheben, verabscheuen? Mit vollendetem Hass hasse ich sie, zu Feinden sind sie mir geworden' (Ps 139,21f.). — Aber heisst es nicht: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst: ich bin Jahve' (Lev 19,18), ich habe ihn erschaffen? Ja, wenn er nach dem Tun deines Volkes handelt, sollst du ihn lieben; wenn aber nicht, sollst du ihn nicht lieben.»[3] Vgl. ferner bT Ta'anit 7b: »Rabbah bar Huna (um 300) hat gesagt: Wer ein freches Angesicht zeigt, den darf man einen Frevler nennen, vgl.: 'Ein freches Gesicht zeigt der frevelhafte Mann' (Prov 21,29). R. Nahman bar Jishaq (†356) hat gesagt: Man darf ihn hassen; denn es heisst (Qoh 8, 1): 'Wer frech in seinem Angesicht ist, wird gehasst' (so der Midrasch); lies nicht יְשֻׂנֵּא, wird verändert, sondern יִשָּׂנֵא».[4] Freilich handelt es sich hier um einen späten Ausspruch; es dürfte aber keinen Anlass zu der Vermutung geben, dass man in älterer Zeit in dieser Hinsicht eine andere Auffassung gehegt habe.[5] Weitere Beispiele sind bT 'Aboda Zara 26a[6] und Tos. Šabbat XIII,5 (129).[7]

---

[1] Vgl. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum S. 60f.

[2] Einige Ausgaben fügen hinzu: »liebe sie alle» (Billerbeck I S. 365 Anm. 1).

[3] Angeführt nach Billerbeck I S. 365b; vgl. Montefiore a. S. 153 Anm. 4 a.O. S. 87. Vgl. auch bT 'Aboda Zara 26a, Billerbeck I S. 360, wo den Häretikern (Minim), den Angebern und den Abtrünnigen gegenüber eine noch schlimmere Behandlung als den Heiden gegenüber empfohlen wird.

[4] Billerbeck I S. 365.

[5] Ganz dasselbe Bild wie die eben angeführten rabbinischen Aussprüche zeigt uns der neuentdeckte Sektenkanon (DSD) I,9ff: »to love all the sons of light, each according to his lot in God's counsel, but to hate all the sons of darkness, each according to his guilt in provoking God's vengeance.» (The Dead Sea Manual of Discipline, Translation and Notes by W. H. Brownlee, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies Nos. 10—12, S. 8); IX,21f.: »[Let there be] eternal hatred toward the men of the Pit in the spirit of secrecy» (a.a.O. S. 36). Hier scheint aber der Hass sich auf das rein religiöse Leben zu beschränken, während man in weltlichen Dingen sich gegen sie gefällig erwies: es heisst nämlich unmittelbar nach den angeführten Worten: »while one abandons to them property and labor of hands as a slave [does] to him who rules him and [shows] humility before him who lords it over him»; vgl. auch X,18: »I will repay no man with evil's due; (only) with good will I pursue a man; for with God is the judgment

Wenn nun an unserer Stelle der Feind zu dem »Nächsten« in Gegensatz gestellt wird, so scheint kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass es sich bei dem »Feind« hier um Menschen handelt, die ausserhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft stehen. Dabei kommt auch in Betracht, dass Jesus hier zu seinen Jüngern spricht, die das wahre Gottesvolk der Endzeit darstellen sollen. Zwischen ihnen darf nun keine Feindschaft herrschen; andernfalls würden sie aufhören, seine Jünger zu sein. Ihre Feinde, die sie in Mt 5,44ff. ermahnt werden zu lieben, sind dann alle solche, die sich ausserhalb ihres eigenen Kreises befinden und zu ihnen in einem religiösen Gegensatz stehen und sie feindlich behandeln; dies kommt nun direkt sowohl in dem προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (Lk hat τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς statt τῶν διωκόντων ὑμᾶς) als auch in Mt 5,47: »Und wenn ihr nur eure Brüder begrüsst ...« zum Ausdruck.[8]

Nun scheint es aber anderseits dennoch nicht angängig zu sein, bei der Mahnung zur Feindesliebe in V. 44 nur an Feindschaft, die direkt in religiösem Gegensatz ihre Wurzel hat, zu denken; es liesse sich ja sehr wohl denken, dass Menschen einen Jünger Jesu unfreundlich behandeln, ohne dass dies direkt seine Ursache in religiösem Gegensatz hat. Vor allem ist aber zu beachten, dass sich die Formulierung in V. 43 nicht auf die Jünger Jesu bezieht, sondern auf die Auslegung des Gebots der Nächstenliebe unter den Juden; es dürfte deshalb, trotz des Gegensatzes, in dem der Begriff »Feind« hier zu dem Begriff »Nächster« steht, dennoch kaum möglich sein, aus dem ersteren den Gedanken an den Privatfeind auszuschliessen. Der Satz: »(Du sollst) deinen Feind hassen« muss dann eine Beschränkung der Tragweite des Gebotes der Nächstenliebe in dem Sinn bedeuten, dass dieses Gebot nur dann gilt, wenn es sich um einen Menschen handelt, der sich nicht andauernd gegen uns wie ein Feind benimmt; das heisst mit anderen Worten: τὸν πλησίον in unserem Verse bezeichnet dann einen Menschen, der nicht gegen uns feindlich gesinnt ist. Nun scheint uns eine Stelle wie die oben angeführte Abot de

---

of every living thing; and He will reward a man with his due!» (a.a.O. S. 42). Von Liebe zu »den Söhnen der Grube« ist aber keine Rede.

[6] Billerbeck I S. 360.

[7] Billerbeck I S. 367f. Vgl. auch bT Sanhedrin 92a: R. El'azar (um 270) hat gesagt: »Es ist verboten, einem Menschen, der kein Wissen besitzt, Barmherzigkeit zu erweisen, siehe Jes 27,11: 'Ein unverständiges Volk ist es; darum erbarmt sich seiner sein Schöpfer nicht, und sein Bildner übt keine Gnade an ihm.'» Er hat ferner gesagt: »Wer sein Brot einem Menschen gibt, der kein Wissen besitzt, über den kommen Leiden, siehe Obadja 7: 'Dein Brot macht man zu einer Schlinge für dich; denn es ist keine Einsicht in ihm'» (angeführt nach Billerbeck I S. 205) sowie Syr 12,1—6.

[8] Vgl. W. Foerster, ThWb II S. 813f.

Rabbi Nathan 16 zu zeigen, wie leicht der Gegensatz zwischen Feind und Freund im bürgerlichen Sinn in den religiösen Gegensatz zwischen einem rechtschaffenen Israeliten und einem Abtrünnigen übergeht, wenn es dort zuletzt hiess: »Wenn er nach dem Tun deines Volkes handelt, sollst du ihn lieben; wenn aber nicht, sollst du ihn nicht lieben.»[1] Jedenfalls scheint Jesus in Mt 5,43 vorauszusetzen, dass das Gebot der Nächstenliebe tatsächlich auf die eben erwähnte Weise gemeint war und auch von den zeitgenössischen Schriftgelehrten so aufgefasst und ausgelegt wurde.

Was so endlich die Formulierung des ganzen zweiten Satzes in dem Ausspruch in Mt 5,43 betrifft, so findet sich zwar, wie gesagt, diese Formulierung weder im A.T. noch in der spätjüdischen Literatur. Aber erstens wird z.B. Dt 23,3f.6; 25,17—19 sachlich dasselbe gesagt, wenn es sich um die Haltung der Israeliten zu den umgebenden Völkern handelt, die einst feindlich gegen sie aufgetreten sind. Handelt es sich aber in unserem Verse um den Feind des Einzelnen überhaupt, so stellt offenbar der Satz: »Du sollst deinen Feind hassen» einen Schluss aus der Formulierung des Gebotes der Nächstenliebe im ersten Teil des Ausspruchs dar, der die Begrenzung der Tragweite des Gebotes angeben will, so wie es zur Zeit Jesu gewöhnlich aufgefasst wurde.

b. *Jüdische Parallelen zu Mt 5,44—48.*

Handelt es sich in Mt 5,43 in erster Linie um das Verhalten des Menschen zu Gegnern in religiöser Hinsicht, so scheint, wie aus den eben angeführten rabbinischen Stellen hervorgehen dürfte, der Gegensatz zwischen der von Jesus befohlenen Feindesliebe und der geläufigen jüdischen Auffassung, so wie er hier dargestellt wird, im grossen und ganzen mit dem tatsächlichen Verhältnis übereinzustimmen. Handelt es sich dagegen um das Verhalten zu dem Privatfeinde unter den eigenen Volksgenossen, so gibt es einige Aussprüche sowohl im A.T. als auch in der jüdischen Literatur, die gewissermassen auf derselben Linie wie das Gebot Jesu in Mt 5,44: »Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger» liegen. Zu ihnen pflegt man u.a. Siphra zu Lev 19,17 zu rechnen; es heisst dort:» 'Du sollst deinen Bruder nicht hassen' (Lev 19,17). Man könnte meinen, du sollst ihn nicht verfluchen, nicht schlagen, ihm keine Ohrfeige geben. Da ist eine Belehrung, dass es heisst: 'In deinem Herzen' (ebenda); ich rede allein von dem Hass, der im Herzen ist... 'Du sollst nicht Rache üben'! Wie weit geht: Rache üben? Einer hat zum andern gesagt: 'Leihe mir deine Sichel' und er leiht sie ihm nicht; morgen aber sagt der andere zu ihm: 'Leihe mir deine

[1] Vgl. auch bT Ta'anit 7b, oben S. 154, sowie Mt 18,17.

Axt', und er sagt zu ihm: 'Ich leihe sie dir nicht, wie du mir deine Sichel nicht geliehen hast.' Demgemäss heisst es: 'Du sollst nicht Rache üben!' — 'Du sollst nicht Zorn nachtragen!' Wie weit geht: Zorn nachtragen? Einer hat zum andern gesagt: 'Leihe mir deine Axt', und er leiht sie ihm nicht; morgen aber sagt der andere zu ihm: 'Leihe mir deine Sichel', und er sagt zu ihm: 'Da hast du sie; siehe, ich bin nicht so zu dir, wie du zu mir, der du mir deine Axt nicht geliehen hast.' Demgemäss heisst es: 'Du sollst nicht Zorn nachtragen!'»[1] Indessen kann es sich offenbar nicht um einen Feind im eigentlichen Sinn handeln; ein solcher wird wohl kaum den anderen um einen Dienst bitten. Anders dagegen Ex 23,4f.: »Wenn du den Ochsen oder den Esel deines Feindes findest, der sich verirrt hat, sollst du ihn ihm zurückbringen. Wenn du siehst, dass der Esel deines Hassers unter seiner Last zusammengebrochen ist, so gehe nicht etwa an ihm vorüber, sondern hilf ihm, den Esel zu befreien!» Hier handelt es sich somit darum, dem Feind in einer bestimmten Notlage zu helfen, also um eine Pflicht der Solidarität innerhalb des eigenen Volkes, die nicht durch persönliche Feindschaft beschränkt sein darf. Nach Tos. Baba Meṣi'a 2,26f. (375) gilt aber diese Pflicht auch, wenn es sich um den Esel eines Goi handelt.[2] Nach Siphre zu Dt 22,1 § 222 hat man »den Zweck dieses Gebotes in der Niederhaltung des bösen Triebes, in der Besiegung des eignen feindseligen Sinnes gefunden»,[3] d.h. man hat die Neigung, den Feind ohne Hilfe zu lassen, als eine Äusserung des bösen Triebes und somit als etwas moralisch Böses betrachtet.[4] Deshalb wird bT Baba Meṣi'a 32b vorgeschrieben, dass, wenn der Freund eines Menschen aufzuladen und sein Feind abzuladen hat, er mit dem Feinde abzuladen hat, »um den bösen Trieb zu beugen».[5] Von der Bestimmung in Ex 23,4f. zu dem allgemeinen Gebot der Feindesliebe ist indessen noch ein langer Weg, wenn auch die da befohlene Handlungsweise mitunter als Ausdruck von Menschenliebe aufgefasst werden konnte.[6] Jedenfalls hat weder Ex 23,4f. noch Prov 25,21f. »zur klaren positiven Formulierung eines allgemeinen Satzes, wie: 'Liebet eure Feinde' ... geführt»;[7] was die letztere Stelle betrifft, so ist sie, »abgesehen von zwei ziemlich belanglosen Auslegungen, die sie wörtlich fassen,... durchgängig allegorisch gedeutet worden: der Feind ist der böse Trieb, der durch das Brot und das Wasser der Tora

[1] Angeführt nach G. Kittel a.a.O. S. 118.

[2] Billerbeck I S. 369.

[3] Billerbeck I S. 368. 369b.

[4] Vgl. Montefiore a.a.O. S. 93.

[5] Montefiore a.a.O. S. 93; nach Tos. Baba Meṣi'a 2,26 ist der Zweck das Zerbrechen des Herzens des Feindes (Billerbeck I S. 369b).

[6] So in der Erzählung in Tanḥuma B נשפטים § 1 (40b), Billerbeck I S. 369c.

[7] Billerbeck I S. 368.

zum Schweigen gebracht werden soll.»[1] »Man hielt sich auf der Linie der Negative: Freue dich nicht über das Unglück deines Feindes und vergilt nicht Böses mit Bösem.»[2] Umgekehrt wird bT Joma 22b der Hass wegen erlittener Kränkung sogar als etwas Normales empfohlen: »R. Joḥanan (†279) hat im Namen des R. Šim'on b. Jᵉhoṣadaq (um 225) gesagt: Ein Gelehrtenschüler, der nicht wie Naḥaš[3] Rache nimmt und (Hass) nachträgt (für erlittene Kränkung), ist kein (rechter) Gelehrtenschüler. Aber es heisst doch: 'Du sollst nicht Rache ausüben noch Zorn nachtragen' (Lev 19,18)! Das gilt in Geldsachen ..., aber nicht bei persönlicher Kränkung. — Aber in einer Baraiṭa heisst es doch: 'Die sich demütigen lassen, ohne (andre) zu demütigen, die ihre Beschimpfung anhören, ohne sie zu erwidern, die aus Liebe handeln und der Leiden (Züchtigungen) sich freuen: von denen sagt die Schrift: 'Die ihn (Gott) lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Macht' (Richt 5,31)!' Immerhin aber kann er es (das erfahrene Unrecht) in seinem Herzen festhalten. — Aber Raḇa (†352) hat doch gesagt: 'Wer nachsichtig ist, gegen den ist man wieder nachsichtig bei allen seinen Verfehlungen'! Das gilt dann, wenn man jemanden gern begütigen möchte und dieser sich begütigen lässt. (Wird also der Versuch der Begütigung nicht gemacht, so darf und soll der rechte Gelehrtenschüler, auch wenn er das Unrecht schweigend hinnimmt, doch in seinem Innern dem Beleidiger die erlittene Unbill nachtragen).»[4]

Indessen gibt es dennoch einige Stellen in der rabbinischen Literatur, die sich insofern mit der Forderung Jesu in Mt 5,44 berühren, als es sich in ihnen entweder darum handelt, dass man Böses mit Gutem vergelten und denen vergeben soll, die uns beleidigen, oder es sich ebenso wie in Mt 5,44; Lk 6,28 um Fürbitte für Menschen handelt, die jemandem Verdruss oder Schaden verursachen. Zu den ersteren Fällen gehört Midrasch zu Ps 41 § 8 (131a): »'Du aber, Jahve, sei mir gnädig und hilf mir wieder auf, so will ich ihnen vergelten' (Ps 41,11). Aber es heisst doch: 'Sage nicht: 'Ich will Böses vergelten'; harre auf Jahve, dass er dir helfe! (Prov 20,22). Es ist so gemeint: Ich will ihnen Böses mit Gutem vergelten; dann wird Gott sie strafen.»[5] Man kann aber in Frage stellen, ob man hier wirklich von Liebe zu den Feinden sprechen kann. Näher an Mt 5,44

[1] Billerbeck I S. 369e.

[2] Billerbeck I S. 368.

[3] Billerbeck bemerkt hierzu: »Der Ammoniterfürst Naḥaš (1 Sam 11,1) konnte nach der Haggada den durch Dt 23,4 seinem Volk angetanen Schimpf nicht vergessen. Er sprach: 'Bringt mir euer Torabuch, das mit der Rechten (vgl. Dt 33,2) gegeben ward, dass ich es verbrenne, weil darin geschrieben ist Dt 23,4.' Raschi zu 1 Sam 11,2.»

[4] Angeführt nach Billerbeck I S. 365f.

[5] Billerbeck I S. 370g.

heran scheint dagegen Ex Rabba 26 zu kommen, wo folgender Ausspruch von R. Meïr (um 150) angeführt wird: »Was heisst עֲבוֹר (geh hin) Ex 17,5? Gott sprach zu Mose: 'Sei mir gleich; wie ich Böses mit Gutem vergelte, so vergilt auch du Böses mit Gutem; denn es heisst: 'Wer ist ein Gott wie du, der da Schuld vergibt und über Sünde hinweggeht' (עובר) (Mich 7,18)!»[1] Von Vergebung denjenigen gegenüber, die uns beleidigen, spricht Aḇoṯ dᵉ Rabbi Nathan 41,16: »Gleiche dem Schlauche, der keine Öffnung hat, um die Luft eindringen zu lassen; gewöhne dich, die Leiden zu ertragen, und vergib denen, die dich beleidigen.»[2]

[1] Billerbeck I S. 372b. Vgl. ferner Gen Rabba 38,3: »R. Joḥanan († 279) begann seinen Vortrag mit: 'Wer Gutes mit Bösem vergilt, aus dessen Hause wird das Böse nicht weichen' (Prov 17,13)... R. Šim'on b. Abba (um 280) hat gesagt: Nicht dies allein: 'Wer Gutes mit Bösem vergilt', sondern auch: Wer Böses mit Bösem vergilt, aus dessen Hause wird das Böse nicht weichen. R. Alexandrai (um 270) hat gesagt: Wer mit Bösem vergilt, statt Gutes zu erweisen; denn die Tora sagt: 'Falls du deines Hassers Esel unter seiner Last erliegen siehst' (Ex 23,5) (Billerbeck I S. 370g)» — hier handelt es sich somit um eine Verallgemeinerung der Vorschrift in Ex 23,5; der Ausspruch ist aber späten Datums. Vgl. weiter Midrasch Rabba zu Prov 25,21f., wo R. Ḥama b. Ḥanina (um 260) lehrt, dass die Mahnung in Prov 25,21f. auch dann befolgt werden soll, wenn jemandes Feind sich früh aufmacht, um ihn zu töten; dabei wird statt יְשַׁלֶּם, »Jahve wird es dir vergelten», יְשַׁלְּמֶנּוּ, gelesen: »Gott wird ihn dir übergeben» oder »er wird ihn dir zum Freunde machen» (Billerbeck III S. 302; Montefiore a.a.O. S. 94); Aḇoṯ dᵉ Rabbi Nathan 23,1: »Wer ist unter den Starken der Stärkste? Antwort: Der seine Leidenschaft bezähmt... Einige sagen: die Engel des Dienstes... Andere sagen: wer seinen Feind zum Freunde macht» (Kittel a.a.O. S. 118; vgl. hierzu auch die Erzählung von den beiden gegeneinander feindlich gesinnten Eseltreibern, von denen der eine durch Befolgung der Vorschrift in Ex 23,5 den anderen zu seinem Freunde machte, in Tanḥuma B משפטים § 1, ed. Buber 40b, Billerbeck I S. 369c; Kittel a.a.O. S. 118f.). In den jetzt angeführten Fällen können aber Klugheitsrücksichten massgebend gewesen sein. Vgl. indessen auch Dereḵ Ereṣ Zuṭa 2: »Lerne zu vergelten mit Gutem, sei demütig und beliebt bei allen und niedrigen Geistes (שְׁפַל רוּחַ) und sanfter Zunge» (Fiebig a.a.O. S. 97) sowie Midrasch Tᵉhillim zu Ps 52 § 6 und Jalquṭ Tᵉhillim § 767, wo es sich indessen nur darum handelt, dass man seinen Feind retten soll, wenn er sich in Lebensgefahr befindet (Klein a.a.O. S. 232).

Vgl. auch die Aḥiqarlegende, die arabische Version folio 84a, 19 (The Story of Ahihar, ed. F. C. Conybeare — J. R. Harris — A. S. Lewis, 2d ed., Cambridge 1913, S. 134: »If thine enemy wrong thee, shew him kindness» sowie folio 87a, 58, a.a.O. S. 137: »Him who mocks thee do thou respect and honour and be beforehand with him in greeting» (angeführt von Marriott, The Sermon on the Mount S. 162). Hier handelt es sich offenbar um die geistige Überlegenheit des Weisen über seine Feinde oder Verleumder; vermutlich handelt es sich aber dabei ebenso wie Prov 25,21f. um Klugheitsregeln (vgl. auch a.a.O. S. 105, Nr 20 sowie Anm. 1).

[2] Klein a.a.O. S. 234; Montefiore a.a.O. S. 96. Vgl. Test Gad 6,7, wo es in bezug auf den, der sich gegen uns vergeht, heisst: ἐὰν δέ ἐστιν ἀναιδὴς καὶ ἐνίσταται τῇ κακίᾳ, καὶ οὕτως ἄφες αὐτῷ ἀπὸ καρδίας, καὶ δὸς τῷ θεῷ τὴν ἐκδίκησιν (zu den Testamenten der Patriarchen vgl. aber unten S. 161 Anm. 4f.).

Noch stärker erinnern aber an Mt 5,44 die Stellen, wo von Fürbitte für Menschen, die jemandem Verdruss oder Schaden verursachen, die Rede ist. Besonders berühmt ist die Geschichte von R. Meïr und seiner Frau Beʳurja in bT Beʳaḳoṯ 10a: »In der Nachbarschaft des R. Meïr (um 150) wohnten rohe Menschen, die ihm viel Verdruss bereiteten. Da betete er ihretwegen, dass sie sterben möchten. Beʳurja aber, sein Weib, sprach zu ihm: 'Was kommt dir in den Sinn, da es doch heisst: 'Vertilgt werden mögen חטאים von der Erde' (Ps 104,35)? Steht denn geschrieben חוטאים, die 'Sünder' mögen vertilgt werden? חטאים, die 'Sünden' steht geschrieben. Und dann blicke noch hin auf den Schluss der Stelle: 'So werden Frevler nicht mehr sein.' Wenn die Sünden vertilgt sind, dann sind auch keine Frevler mehr. Vielmehr also bete für sie, dass sie umkehren in Busse, dann werden sie keine Frevler mehr sein.' Da betete er für sie, und sie kehrten in Busse um.»[1] In der Parallelstelle Midrasch zu Ps 104 § 27 (224b) steht für »rohe Menschen»: »ein Sektierer, der ihn mit Schriftworten quälte.»[2] Es handelt sich somit hier um Menschen, die in ebenso hohem Grade als Sünder und Abtrünnige wie als persönliche Feinde und Bedrücker in Betracht kommen. In einer ähnlichen Erzählung, die bT Sanhedrin 37a von R. Zeʿira (um 300) erzählt wird, werden die betreffenden Menschen überhaupt nur als »rohe Menschen» bezeichnet, und von R. Zeʿira wird erzählt, dass er sich ihnen zu nähern suchte, damit sie in Busse umkehrten;[3] als persönliche Feinde scheinen sie somit hier nicht gedacht zu sein. In Anbetracht dessen, was oben vom Sinn des Begriffes »Feind» in Mt 5,43 ausgeführt wurde, ist dies aber in unserem Zusammenhang von geringer Bedeutung. Für unsere Untersuchung bedeutungsvoller ist es, dass es sich hier offenbar um ganz besondere Fälle handelt, wenn sie auch als nachahmenswerte Vorbilder erzählt werden. Dies tritt schon darin deutlich hervor, dass in der zuerst wiedergegebenen Erzählung R. Meïr erst durch seine Frau zu Fürbitte für die bösen Menschen überredet wurde, und in der Erzählung von R. Zeʿira heisst es, dass die Rabbinen über seinen Verkehr mit den »rohen Menschen» unwillig waren — wir erkennen die Situation aus den Evangelien.[4] Um eine allgemeine Regel der Feindesliebe handelt es sich hier offenbar nicht. Dagegen kommt in dieser Hinsicht die Vorschrift in Tos. Baba Qamma IX,29 der Mahnung Jesu in Mt 5,44 näher: »Wenn einer einen andern verletzt hat, so ist der Verletzte verpflichtet, für ihn um Erbarmen zu flehen, auch wenn der, der ver-

---

[1] Angeführt nach Billerbeck I S. 370.
[2] Billerbeck I S. 370.
[3] Billerbeck I S. 371.
[4] Vgl. Montefiore a.a.O. S. 97.

letzt hat, ihm nicht Abbitte getan hat.»[1] Der Satz ist aus Gen 20,17 aus der Erzählung von Abraham und Abimelech abgeleitet und ist in Strafvorschriften über Verletzung und Beleidigung des Nächsten eingelegt; dabei braucht es sich aber nur um eine gelegentliche Verletzung und somit nicht um eine andauernde Feindschaft zu handeln.[2] Auch ist es sehr fragwürdig, ob diese Vorschrift allgemeine Gültigkeit, und zwar schon zur Zeit Jesu, gehabt hat; sie fehlt nämlich in der Parallelstelle M. Baba Qamma VIII,7.[3] Ein Beispiel von der Befolgung der Vorschrift in Tos. Baba Qamma IX,29 bietet das Gebet des Mar Zutra († 417) bT Megilla 28a: »Vergebung sei allen, die mich gequält haben.»[4]

Endlich könnte man hier auf den Ausspruch Hillels Abot I,12 hinweisen: »Gehöre zu den Schülern Ahrons, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend, die Menschen (wörtlich: die Geschöpfe) liebend und sie (durch Belehrung) der Tora nahebringend»:[5] es handelt sich ja hier offenbar wirklich um Liebe zu allen Menschen, und das Ziel dieser Liebe

---

[1] Angeführt nach Kittel a.a.O. S. 119.

[2] Vgl. hierzu Mekilta zu Ex 23,4: »Das Rind deines Feindes»: »Warum redet dann die Schrift von deinem 'Feinde' (אויבך) (und nicht, wie V. 5, von 'deinem Hasser' [שנאך], Feind im bürgerlichen Sinn)? Wenn er nämlich deinen Sohn schlägt oder wenn er mit dir Streit hat, wird er vorübergehend ein Feind (אויב)» (angeführt nach Billerbeck I S. 368a mit Berichtigung des Textes nach der Ausgabe von Horovitz).

[3] Billerbeck I S. 342. Vgl. auch die oben S. 158 angeführte Stelle bT Joma 22b. Offenbar hat die Vorschrift in Tos. Baba Qamma IX,29 zur Voraussetzung die Pflicht, um Erbarmen für den Nächsten zu bitten, von der Rabbah b. Hinena der Ältere nach bT Berakot 12b im Namen Rabs († 245) spricht: »Wem es möglich ist, um Erbarmen für seinen Nächsten zu bitten, und er bittet nicht darum, der wird ein Sünder genannt; wie es heisst: 'Fern sei es mir, dass ich gegen Gott sündigen sollte, indem ich ablassen sollte, für euch zu bitten' (1 Sam 22,23)» (vgl. Billerbeck III S. 643; vgl. ferner die a.a.O. S. 760 zu Jak 5,16 angeführten Stellen).

[4] Angeführt von I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels I S. 161; Montefiore a.a.O. S. 90. Vgl. Test Joseph 18,2: καὶ ἐάν τις θέλει κακοποιῆσαι ὑμᾶς, ὑμεῖς τῇ ἀγαθοεργείᾳ εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ παντὸς κακοῦ λυτρωθήσεσθε ὑπὸ κυρίου. Von wirklicher Feindesliebe spricht auch Test Benjamin 4,2f.: ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν, ἐλεεῖ γὰρ πάντας, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν· κἂν βουλεύονται περὶ αὐτοῦ εἰς κακά, οὗτος τὸ ἀγαθὸν ποιῶν νικᾷ τὸ κακόν, σκεπόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Indessen scheinen die Patriarchentestamente hier wie auch sonst (siehe oben S. 159 Anm. 2) eine Haltung zu vertreten, die jedenfalls weit über der durchschnittlichen im Judentum zu liegen scheint. Es liegt deshalb im Hinblick auf die vielen christlichen Interpolationen der Testamente nahe, auch hier mit christlichem Einfluss zu rechnen. Auch Ep Arist § 227 findet sich der Gedanke, dass man seinen Widersachern Gunst zeigen soll; der Motiv ist aber hier teilweise rein eudämonistisch: man wird sie dadurch für ihre Pflicht und seinen eigenen Nutzen gewinnen. Vgl. auch die oben S. 159 Anm. 1 am Ende angeführten Stellen aus der arabischen Version der Ahiqarlegende.

[5] Billerbeck I S. 357 unten; Fiebig a.a.O. S. 93.

ist, sie zu der Religion Israels hinzuführen.[1] Dieser Ausspruch scheint jedoch nicht der üblichen Einstellung denjenigen gegenüber, die in ausgesprochen feindlichem Gegensatz zu der eigenen Gruppe stehen, zu entsprechen; wie sie aussah, dürften uns die früher angeführten Aussagen gezeigt haben.

Zum Unterschied von den anderen hier dargelegten Forderungen Jesu wird bei der Mahnung in Mt 5,44 eine Aussage hinzugefügt, die den Charakter einer Begründung des Gebotes Jesu hat, nämlich der Hinweis auf das Vorbild Gottes. Auch von den Rabbinen wird Gott als Vorbild in Barmherzigkeit und Gnade dargestellt (z.B. Mᵉkilṯa Ex 15,2; Sifre zu Dt 11,22 § 49 [85a]):[2] dabei kommt die oben angeführte Stelle Ex Rabba 26 (87b) besonders nahe an Mt 5,45 heran, insofern auch dort Gott als Vorbild dargestellt wird, wenn es sich um das Vergelten des Bösen mit Gutem handelt.[3] Man kann hier ferner auf die Verknüpfung von Ps 145,9: »Gütig ist Jahve allen und seine Barmherzigkeit erstreckt sich über alle seine Werke» in bT Bᵉraḵoṯ 7a mit der Geschichte in Sanhedrin 105b von R.Jᵉhošua b. Levi hinweisen, der aus einem Ereignis die Belehrung erhielt, dass man selbst einem Sektierer nicht fluchen soll, nur dass es sich hier bloss um den Verzicht auf Vergeltung für erlittenes Böses handelt.[4] Anderseits wird allerdings an einigen Stellen in der rabbinischen Literatur die Güte Gottes gegen alle Menschen ohne Unterschied hervorgehoben, aber nach den von Billerbeck angeführten Stellen zu urteilen,[5] ohne dass Gott dabei als Vorbild für den Menschen dargestellt wird ausser insofern, als aus dem Handeln Gottes a majori in majus geschlossen wird; so Mᵉkilṯa Ex 18,12: wenn Gott sogar die Gottlosen sättigt, um wieviel mehr muss Rabban Gamliël die Gelehrten und die Söhne der Tora bedienen![6]

Zuletzt wird bei Mt das Gebot der Feindesliebe mit seiner Begründung in dem Vorbild Gottes zu der Mahnung: »Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» zusammengefasst. Lk hat hier statt τέλειοι οἰκτίρμονες; dann muss aber die Mahnung als eine Einleitung zum folgenden, das vom Richten handelt, verstanden werden: die Feindesliebe ist ja viel mehr als nur Barmherzigkeit.[7] Nun kann aber die Verbindung

[1] Es dürfte falsch sein, wenn Billerbeck aus den letzten Worten des angeführten Ausspruchs schliesst, dass Hillels Blick nicht über den Kreis der Volksgenossen und etwaiger Proselyten hinausgehe (vgl. Montefiore a.a.O. S. 73).

[2] Billerbeck I S. 372.

[3] Siehe oben S. 159.

[4] Billerbeck I S. 376. 370.

[5] Beispiele bei Billerbeck I S. 374; Fiebig a.a.O. S. 95.

[6] Billerbeck I S. 377a; Fiebig a.a.O. S. 94.

[7] Wenn die Feindesliebe z.B. Test Benj 4,2, wo es von dem »guten Menschen»

mit der Mahnung in Lk 6,37, nicht zu richten, kaum ursprünglich sein: das Motiv zu dieser Mahnung ist ja nicht so sehr Barmherzigkeit, als vielmehr die eigene Mangelhaftigkeit, die selbst Gottes Barmherzigkeit nötig hat.[1] Anderseits kann das Wort in der Mt-Gestalt kaum von Anfang an ein isoliertes Wort gewesen sein:[2] der Begriff »vollkommen», תָּמִים oder שָׁלֵם, ist ja an sich allzu abstrakt, um in eine isolierte Mahnung zu passen: er bedeutet ja an sich nur »Ganzheit», »Vollständigkeit» im Gegensatz zu Mangelhaftigkeit; es handelt sich somit hier um einen reinen Formbegriff. Dagegen stellt die Mahnung in Mt 5,48 einen ausgezeichneten Abschluss des vorhergehenden Gebotes der Feindesliebe dar, die ihrerseits den krönenden Abschluss und die Zusammenfassung der vorhergehenden Antithesen bildet, wenn wir die zweite bis vierte als sekundäre Bildungen betrachten: die Mahnung in Mt 5,48 bedeutet nämlich, dass die Jünger Jesu als Kinder ihres himmlischen Vaters ebenso vollkommen in Güte und Menschenliebe wie Gott selbst sein sollen. Der Mahnung scheinen direkte Gegenstücke in der jüdischen Literatur zu fehlen;[3] denn wenn man da auch Gott als Vorbild der Barmherzigkeit darstellt, so findet sich nicht ausdrücklich der Gedanke, dass wir in irgendeiner Hinsicht Gott in Vollkommenheit gleichen sollen.

7. Rückblick.

Wir haben gesehen, dass die von Jesus nach Mt 5,21—48; Lk 6,27—35 dargelegten Forderungen in bezug auf das Verhalten seiner Jünger zum Nächsten weder eine Wiederholung der Auslegung der im A.T. ausgesprochenen Gebote durch die früheren oder zeitgenössischen jüdischen Schriftgelehrten noch eine eigene neue Auslegung dieser Gebote, sondern dass sie als Forderungen, die auf dieselbe Weise wie die Gebote des Gesetzes bindend sind, tatsächlich etwas ganz Neues darstellen und dass deshalb die Art, in der sie bei Mt zu den Geboten des Gesetzes in Gegensatz gestellt werden, wenigstens bei der ersten, dritten, vierten und fünften Antithese, dem tatsächlichen Verhältnis, wenn es sich um die geläufige Gesetzesinterpretation zur Zeit Jesu handelt, zu entsprechen scheint.

---

heisst: ἐλεεῖ γὰρ πάντας, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, durch ἐλεεῖ ausgedrückt wird, so liegt der Akzent dabei offenbar in ebenso hohem Grade auf πάντας. Vgl. ferner Marriott a.a.O. S. 115.

[1] Vgl. Klostermann zu Lk 6,36. Es ist m.E. auch nicht wahrscheinlich, dass die Mahnung in der Lk-Version ein isoliert umlaufendes Logion gewesen sei (so Marriott a.a.O. S. 115); sie scheint nämlich einen konkreten Zusammenhang zu erfordern, auf den sie sich beziehen kann.

[2] So A. Fridrichsen, Svensk teologisk kvartalskrift 1933 S. 126f. 128.

[3] Vgl. Montefiore a.a.O. S. 110f.

Die Forderungen Jesu nach Mt 5,21—48; Lk 6,27—35 können deshalb nicht allein aus jener Aktualisierung der schon im A.T. bekannten Forderungen Gottes erklärt werden, die durch die Botschaft von der Nähe des Gottesreiches hervorgerufen wurde, indem der Gehorsam gegen diese Forderungen eine unerlässliche Bedingung für die Teilnahme am Reich Gottes darstellt. Sie können aber auch nicht, wie Bultmann meint, allein aus dem Bewusstsein, dass Gott den ganzen Menschen beansprucht, dass er ganzen Gehorsam fordert, abgeleitet werden;[1] es lässt sich nämlich nicht unmittelbar einsehen, warum Gott z.B. den Verzicht auf jemandes Recht oder die Liebe zu den Feinden fordert. Die Forderungen Jesu nach Mt 5 und Lk 6 können auch nicht mit Bultmann nur als eine Radikalisierung der Forderungen des Gesetzes verstanden werden:[2] wenn Jesus z.B. seinen Jüngern befiehlt, auch ihre Feinde, diejenigen, die sie beschimpfen und verfolgen, zu lieben, so stellt dies nicht unmittelbar eine Radikalisierung des Gebotes der Nächstenliebe dar — das zeigt nicht zuletzt, was wir oben zu Mt 5,43 ausgeführt haben: die Mahnung, auch die Feinde zu lieben, fügt vielmehr zum Gebot der Nächstenliebe, so wie es Mt 5,43 offenbar verstanden wird, etwas ganz Neues hinzu. Auch wird ja diese Forderung in Mt 5,45 nicht aus dem Gebot der Nächstenliebe, sondern vielmehr aus der Pflicht der Kinder Gottes, ihrem himmlischen Vater nachzuahmen, abgeleitet. Und die Forderung des Verzichtes auf das eigene Recht in Mt 5,39ff. hat ja überhaupt keinen Anknüpfungspunkt in dem mosaischen Gesetz. Höchstens bei der Beurteilung des Zornes und der Verwendung von Schimpfwörtern in Mt 5,22 könnte man von einer Radikalisierung des 5. Gebotes sprechen, nur lässt es sich nicht ohne weiteres einsehen, warum diese Radikalisierung der im 5. Gebot kundgegebenen Forderung Gottes überhaupt stattfinden soll. Nun haben wir aber im vorhergehenden Kapitel festgestellt, dass die Forderungen Jesu mit seiner Botschaft vom Reich Gottes als einer Gabe des Heils an die dafür Empfänglichen eine unauflösliche Einheit bilden.[3] Wenn nun die Forderungen Jesu, wie sie uns in Mt 5 und Lk 6 begegnen, im Verhältnis zu den im A.T. ausgesprochenen Forderungen Gottes etwas ganz Neues darstellen und auch von Jesus selbst so dargestellt werden, dann kann dies nur so verstanden werden, dass die Forderungen Jesu inhaltlich der Art jener Wirklichkeit, die Jesus das Reich Gottes benannte, entsprechen, ja selbst ein Stück dieser Wirklichkeit darstellen.[4] »Das

[1] Jesus S. 73. 86; Theologie des Neuen Testaments S. 12 (vgl. oben S. 25).

[2] Theologie des Neuen Testaments S. 12.

[3] Oben S. 108ff.

[4] Dies bedeutet, auf den Inhalt der einzelnen Forderungen Jesu angewendet, dass seine Jünger in ihrem ganzen Leben durchaus von dem Bewusstsein jener

Gesetz und die Propheten waren bis Johannes; seitdem dringt das Reich Gottes vor mit Gewalt ...» (Lk 16,16; Mt 11,12f.).[1]

III. Die Forderung der Liebestaten an dem Nächsten.

Von den sonstigen Forderungen Jesu wollen wir hier nur zwei besprechen, von denen die eine für Jesus besonders charakteristisch ist und die andere uns bei ihm in einer im Verhältnis zum Judentum gesteigerten Intensität begegnet. Die erstere ist die Forderung des Zerreissens der irdischen Bindungen, um Jesus nachzufolgen; die letztere ist die Forderung, unsere irdischen Güter ganz im Dienste der notleidenden Mitmenschen zu verwenden. Wir wollen jetzt zuerst die letztere Forderung besprechen.

Almosengeben und Liebeswerke (גְּמִילוּת חֲסָדִים) spielten, wie bekannt, eine sehr grosse Rolle im Judentum: »Wohltätigkeit errettet vom Tod und reinigt von jeglicher Sünde» heisst es ja Tob 12,9 (vgl. 4,10), und Tos. Pea I,19 (24) wird gelehrt, dass Almosen und Liebeswerke sämtliche Gebote der Tora aufwiegen.[2] Von der für das ewige Schicksal des Menschen entscheidenden Bedeutung, die Jesus dem Ausüben von Liebestaten, wie die Sättigung der Hungernden, die Beherbergung von Fremden, das Besuchen von Kranken und Gefangenen usw., beimass, zeugt das Gerichtsgemälde in Mt 25,31—46. Jesus scheint sich hier in völliger Übereinstimmung mit der geläufigen jüdischen Auffassung zu befinden; für Jesus eigentümlich ist es aber, dass er die hier erwähnten Liebestaten so betrachtet, als wären sie an ihm selbst getan (Mt 25,40). Für Jesus eigentümlich ist aber vor allem die Radikalisierung der Forderung des Almosengebens, die uns z.B. in dem Wort an den Reichen in Mk 10,21 Parr. begegnet, wo Jesus verlangt, dass der Reiche alles, was er hat, verkaufen und den Armen geben soll. Es wurde schon oben bei der Besprechung dieses Wortes in Kap. II hervorgehoben, dass es sich hier nicht um einen Ausnahmefall zu handeln scheint, sondern dass Jesus offenbar dasselbe von allen Reichen, die seine Jünger werden wollten, forderte;[3] offenbar hängt aber dies, wie ebenfalls dort hervorgehoben wurde, mit der Forderung, auf das Sammeln irdischer Schätze zu ver-

---

Gottesgemeinschaft, die ihnen durch die Botschaft Jesu vom Reich Gottes als der Heilsgabe Gottes geschenkt wird, im Gegensatz zu allen selbstischen Affekten bestimmt sein sollen (vgl. Amos N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus. Revised edition, New York 1950, S. 160f. 167).

[1] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 129f.; Wilder a.a.O. S. 147ff.

[2] Billerbeck IV S. 541 l. 562, 3a; vgl. ferner S. 537ff. 551ff. 560ff. 562ff.

[3] Siehe oben S. 91ff.

zichten, zusammen. Es scheint deshalb jedenfalls in guter Übereinstimmung mit der eigenen Haltung Jesu zu stehen, wenn Lk in 12,33 seine Version des Wortes vom Schätzesammeln mit der Mahnung einleitet, alle Habe zu verkaufen und als Almosen zu verschenken. An den beiden jetzt erwähnten Stellen hat Jesus diese Forderung mit dem echt jüdischen Gedanken an den himmlischen Schatz, den der Mensch durch Almosengeben erwirbt, verbunden. Auf eine besonders eindrucksvolle Weise wird die Forderung, unsere Habe ganz im Dienste unseres bedürftigen Nächsten zu verwenden, mit ihrer religiösen Begründung zusammen in dem eigentümlichen Gleichnis vom ungerechten Haushalter in Lk 16,1—9 veranschaulicht.

Es ist unter den neueren Auslegern üblich gewesen, die Mahnung in Lk 16,9: »Machet euch Freunde mittels des Mammons der Ungerechtigkeit, damit, wenn er zu Ende ist, man euch in die ewigen Hütten aufnehme» als einen allegorisierenden Zusatz des Evangelisten zu betrachten.[1] Man hat dabei in dem vorhergehenden Gleichnis eine allgemeine Mahnung »zu entschlossener Ausnutzung der Gegenwart als Vorbedingung für eine erfreuliche Zukunft» sehen wollen.[2] Würde es sich aber hier nur um eine Mahnung bloss zu Bekehrung in rechter Zeit[3] und zu guten Werken im allgemeinen handeln, dann fragt man sich vergeblich, warum gerade das anstössige Bild eines Verwalters, der das ihm anvertraute Geld unterschlagen hat, aber durch schlaue Kniffe ins Reine kommt, gewählt wurde, um eine so allgemeine Wahrheit zu lehren. Wellhausen scheint mir völlig recht zu haben, wenn er sagt: »Merkwürdig, dass das, was am meisten hervorgehoben wird, nichts zu bedeuten haben soll; es ist doch nicht von Moral überhaupt die Rede, sondern stets vom rechten Gebrauch des Mamon... 'Weil er klüglich gehandelt hat' ist doch zu wenig; man fragt 'worin?', und darauf erfolgt die Antwort: weil er sich Freunde gemacht hat mit dem nicht ihm gehörigen Mamon. Der allgemeinen Bemerkung in 16,8 wird erst durch 16,9 die eigentliche Spitze aufgesetzt, und gerade 16,9 ist durch 16,4 schon vorbereitet und angelegt. — Der Mamon ist immer μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, immer fremdes Gut; er gehört dem Menschen nicht mit Recht, sondern Gott.[4] Indessen

---

[1] So z.B. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² S. 509 f. 512; Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition² S. 190; B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels, Cambridge 1937, S. 110f.; Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 24f.; vgl. auch Dodd, The Parables of the Kingdom S. 30f.

[2] Jülicher a.a.O. S. 511.

[3] So z.B. B. T. D. Smith a. a.O. S. 110.

[4] Dies hat offenbar B. T. D. Smith übersehen, wenn er a.a.O. S. 111 gegen die Anwendung des Gleichnisses in V. 9 einwendet: »If the purpose of the parable is to

Gott verlangt, man solle das von ihm anvertraute Gut verschenken und sich Freunde damit machen — so wie es der Verwalter tut. Gotte gegenüber ist das Treue, was gegenüber dem menschlichen Herrn Untreue ist. Dieses Verständnis der Parabel hat für sich, dass das tertium comparationis nicht vage, sondern klar und bestimmt ist.»[1] Das Gleichnis

---

illustrate the prudent use of the wealth, it can only illustrate how other people's money may be used to one's own advantage.»

[1] Das Evangelium Lucae S. 87. Von den Gründen, die JÜLICHER gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des V. 9 zu unserem Gleichnis anführt, verdient m.E. nur der a.a.O. S. 503 dargelegte berücksichtigt zu werden, nämlich dass es zu hart sei, dass Lk in V. 8 »über Christus referiert und V. 9 Christus ohne die leiseste Übergangsformel mit καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω das Wort ergreift, noch dazu durch καὶ ἐγώ sich von jemandem, der soeben gesprochen hat, unterscheidend». Lk müsse deshalb nach JÜLICHER ὁ κύριος in V. 8 als den Herrn des Verwalters aufgefasst haben, was aber nicht der ursprüngliche Sinn gewesen sein kann (a.a.O. S. 504). Indessen kann der Satz »die Kinder dieses Zeitalters sind klüger als die Kinder des Lichtes im Verhältnis zu ihrem Geschlecht» kaum von Anfang an als eine Begründung dafür, dass der Herr des Verwalters dessen kluges Handeln pries, gemeint gewesen sein; dagegen passt der Satz gut als Begründung dafür, dass Jesus die Klugheit des Verwalters pries, indem er sie seinen Zuhörern als Vorbild hervorhob. Hinzu kommt aber vor allem, dass das Gleichnis kaum mit V. 8a geendet haben kann; man hätte doch nach dieser Geschichte von einem schlauen Betrug erwartet, dass Jesus angegeben hätte, in welcher Hinsicht die verbrecherische Handlungsweise des Verwalters für die Jünger Jesu vorbildlich sei. Haben die Worte ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου κτλ. von Anfang an mit V. 8a zusammengehört, dann können sie nur als direkte Rede Jesu gemeint sein, die durch den vorhergehenden Satz eingeführt wird (so auch WELLHAUSEN a.a.O. S. 86 zu V. 8; KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium z. St.). Dann stellt Jesus durch das καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω sich selbst und die Belehrung, die er durch dieses Gleichnis geben will, zu dem ungerechten Verwalter und »den Kindern dieses Zeitalters» in Gegensatz (vgl. 11,9, wo Jesus ebenfalls durch ein κἀγὼ ὑμῖν λέγω seine Belehrung an die Jünger zu dem in V. 7 von dem Freunde im Gleichnisse Gesagten in Gegensatz stellt [vgl. J. PIROT, Jésus et la richesse, Marseille 1944, S. 29.79]). Gewissermassen bildet 18,6—8 hierzu eine Analogie: auch dort wird in V. 6 die Anwendung des vorhergehenden Gleichnisses durch εἶπεν δὲ ὁ κύριος eingeleitet, und dann wird in V. 7 durch ὁ δὲ θεός Gott zu dem ungerechten Richter, von dem in V. 6 gesprochen wurde, auf ähnliche Weise in Gegensatz gestellt, wie Jesus 16,9 durch das καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω sich selbst zu dem ungerechten Verwalter in Gegensatz stellt. Endlich haben wir auch 18,8 ein λέγω ὑμῖν, freilich ohne καὶ ἐγώ, weil Jesus ja schon in V. 7 von der Anwendung des Gleichnisses auf die Handlungsweise Gottes gesprochen hat (vgl. WELLHAUSEN a.a.O. zu 16,9; KLOSTERMANN zu V. 8). Schwierigkeiten würde es indessen dieser Erklärung des syntaktischen Zusammenhangs des V. 9 mit V. 8 bereiten, wenn V. 8b, wie z.B. BULTMANN a.a.O. S. 190 Anm. 1 und im Anschluss an ihm JEREMIAS a.a.O. S. 24 meinen, ein späterer Zusatz sei; die Gründe, die BULTMANN dafür anführt, nämlich dass das Rabbinische zwar den Ausdruck »Sohn der zukünftigen Welt», den man hier als Gegensatz zu »den Kindern dieses Zeitalters» erwarten würde, aber nicht den letzteren Ausdruck, und

will somit ein kräftiger Appell sein, die Güter, die uns in dieser Welt anvertraut worden sind, so zu verwenden, dass wir von ihnen in der Ewigkeit Nutzen haben werden.

IV. Die Forderung der Entsagung in der Nachfolge Jesu.

Wir haben schon im vorigen Kapitel die Forderung des Verzichtes auf irdische Güter besprochen.[1] Jesus fordert indessen von seinen Jüngern nicht nur Verzicht auf irdische Güter in dem Sinn, dass ihr Herz nicht an ihnen hängen soll, weil es sich dann Gott und seinem Reiche nicht ganz hingeben kann, er fordert auch Opfer, die mit der Lage seiner Jünger gerade als solcher zusammenhängen. Hiervon reden u.a. die

---

ebensowenig den Terminus »Kinder des Lichts» kennt, scheinen mir aber nicht durchschlagend: die beiden Ausdrücke sind nämlich offenbar durch die nicht nur für das Urchristentum, sondern wohl schon für Jesus selbst charakteristische Spannung zwischen dem jetzt hereinbrechenden künftigen Äon — oder, wie er von Jesus benannt wird, dem Reich Gottes — und dieser Welt veranlasst, die sich ja auch sonst in der Verkündigung Jesu gerade im Zusammenhang mit der Beurteilung der irdischen Güter geltend macht (z.B. Mt 6,19—21 Par.; 6,24 Par.) und die sich hier in dem Gegensatz zwischen den Jüngern Jesu und denen, die ganz dieser Welt gehören, auswirkt. Eher könnte man darauf hinweisen, dass der Ausdruck οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου sich im N.T. sonst nur in Lk 20,34 (ohne Gegenstück in den Parallelversionen) und der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος bzw. ὁ καιρὸς οὗτος in den Evangelien nur in der sekundären Bildung Mk 10,30 Parr. (siehe Klostermann, Hauck, Lohmeyer z. St.) sowie Mt 12,32 (ohne Gegenstück in den Parallelversionen) findet. Da aber das Gleichnis, wie eben hervorgehoben wurde, von Anfang an kaum mit V. 8a geendet haben kann, dürfte unter allen Umständen V. 9 in irgendeiner Gestalt von Anfang an auf das Gleichnis gefolgt sein. Wie jedoch die ursprüngliche Verbindung zwischen V. 9 und dem vorhergehenden Gleichnis ausgesehen haben mag, wenn V. 8b sekundär sein sollte, darüber lohnt es sich kaum zu grübeln. Vielleicht hatte aber V. 8a ursprünglich einen anderen Wortlaut (vgl. 18,6!). Unter allen Umständen scheint aber V. 9 den Sinn des Gleichnisses treffend wiederzugeben.

Als völlig verfehlt muss ich die Interpretation von H. Preisker in Theol. Lit.-Zeitung 1949 Sp. 85—92 beurteilen: das Gleichnis wolle ein warnendes Beispiel dafür geben, wozu der Mammonsdienst führt — nämlich von einer Sünde in die andere. Man hätte dann aber erwartet, dass das Gleichnis von etwas weit Allgemeingültigerem als den schlauen Manipulationen des Verwalters gehandelt hätte. Übrigens zeigt ja die Überlegung des Verwalters in V. 3f., dass der ganze Schwerpunkt des Gleichnisses in seiner klugen Berechnung liegt. Das Argument Preiskers gegen die übliche Interpretation des Gleichnisses, nämlich dass Jesus sonst nicht den Gebrauch des Geldes unter dem Gesichtspunkt der Klugheit betrachtet, ist völlig nichtssagend; übrigens spricht ja auch Mt 6,19f. von Klugheit in bezug auf die Stellung zum irdischen Besitz (vgl. Mk 10,21).

[1] Oben S. 90ff.

drei kleinen Geschichten in Mt 8,19—22; Lk 9,57—62 von Männern, die sich bei Jesus als Jünger meldeten. Besonders die zweite dieser Apophthegmata bringt auf eine sehr schroffe Weise die Forderung des Bruches mit den Allernächsten zum Ausdruck, wenn Jesus hier dem, der zuerst seinen Vater begraben will, ehe er Jesus folgt, antwortet: »Lass die Toten ihre Toten begraben!» — wir brauchen uns hier nur daran zu erinnern, welche Bedeutung man im Judentum der Pflicht, Tote zu bestatten, beimass. Eine so schroffe Forderung hätte wohl niemand später Jesus in den Mund gelegt.[1] Ferner scheint die Antwort Jesu vorauszusetzen, dass es sich hier um Nachfolge im wörtlichen Sinn handelt, was ja nur auf die Situation während des Erdenlebens Jesu zu passen scheint. Ist aber der Ausspruch authentisch, so zeigt er als wie gewichtig Jesus es betrachtete, ihm nachzufolgen: dies bedeutete, in einen ganz neuen Zusammenhang, in eine ganz neue Welt, in die Welt des Gottesreiches, des Heils hineinzukommen: ausserhalb ihrer gibt es nur Tod (vgl. auch Mk 3,34f.).

Ganz prinzipiell wird diese Forderung, sich von allen natürlichen Bindungen loszureissen, in den drei Aussprüchen in Mt 10,37f.; Lk 14,26f. ausgesprochen. In der Frage nach der ursprünglichen Gestalt dieser Aussagen schliesse ich mich in der Hauptsache der Auffassung Bultmanns an: das οὐ μισεῖ des Lk kann nicht wohl aus dem φιλῶν ... ὑπὲρ ἐμέ des Mt entstanden sein;[2] »auch ist durch das ὑπὲρ ἐμέ die Beziehung auf die Person Jesu verstärkt, was nach den Analogien das Sekundäre ist. Endlich ist auch das εἶναί μου μαθητής des Lk primär gegenüber dem ἄξιός μου εἶναι des Mt; es ist etwas Konkreteres als das 'Jesu würdig sein', was doch wohl nur christliche Terminologie sein kann.»[3] Dagegen bin ich nicht so sicher, ob der durchgeführte Parallelismus bei Mt: »Vater oder Mutter» ... »Sohn oder Tochter» ... gegenüber der Lk-Version, wo es sich nur um eine Aufzählung sämtlicher zunächst in Betracht kommenden Kategorien von Verwandten handelt, das Ursprüngliche darstellt: Mt oder die Überlieferung, die er wiedergibt, kann sehr wohl diesen Logien eine Gestalt gegeben haben, die bei liturgischem Verlesen die wirkungsvollste war;[4] nur ist wohl ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ Lk

---

[1] Gegen Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 28, der diese Erzählung als eine ideale Szene betrachtet.

[2] Die Annahme von A. Fridrichsen, Gamle spor og nye veier, Kristiania 1922, S. 22, die Lk-Version sei hier von Lk 16,13 τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει beeinflusst, mutet wenig wahrscheinlich an.

[3] a.a.O. S. 172f.

[4] Vgl. hierzu Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to Saint Matthew S. 75.

14,26 als Zusatz des Evangelisten nach 9,24 zu beurteilen. Der Ausspruch bestätigt, wenn er authentisch ist, was eben zu Mt 8,22 Par. hervorgehoben wurde; für seine Authentizität scheint aber der Umstand zu sprechen, dass er dieselbe Situation wie Mt 8,22 Par. vorauszusetzen scheint.

Zu diesem Logion ist nun sowohl bei Mt als auch bei Lk das Wort vom Kreuztragen in der Nachfolge Jesu hinzugefügt: es lautet nach der ihnen gemeinsamen Version so: »Wer nicht sein Kreuz nimmt (λαμβάνει, Lk hat βαστάζει, trägt) und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein.« Das Wort begegnet uns aber in einer etwas abweichenden Version in Mk 8,34 Parr.; da heisst es: »Wenn jemand mir nachfolgen will, verneine er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.« Es kann nun m.E. kein Zweifel darüber bestehen, dass diese Version der zuerst angeführten gegenüber sekundär ist. Zunächst mutet die negative Fassung in Q ursprünglicher an als die positive bei Mk, »in der die Nachfolge nicht mehr nur Bedingung ist, sondern schon den Glanz des Eigenwertes hat.«[1] Besonders kommt aber in Betracht, dass das »Nachfolgen« sowohl in dem Vordersatz — als Ziel — als auch in dem Nachsatz — als Inhalt der Mahnung — angegeben wird; mit Klostermann das καὶ ἀκολουθείτω μοι im Nachsatz als uneigentlichen Imperativ zu verstehen, der in Analogie mit Lk 7,7 dem Sinn nach einem Konsekutivsatz entsprechen würde, mutet weniger natürlich an: das Nachfolgen ist ja keine Folge des Aufsichnehmens des Kreuzes, sondern eine selbständige Handlung, die aber mit dem Aufsichnehmen des Kreuzes eng zusammenhängt. Verständlich wird aber das ἀκολουθείτω μοι im Nachsatz, wenn die Q-Version zugrundeliegt.[2]

Was bedeutet nun τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ λαμβάνειν? Frühere Ausleger haben hier eine Andeutung des eigenen Todes Jesu als Vorbild des Schicksals des Jüngers gesehen. Dabei hat man entweder an den Märtyrertod gedacht: wer Jesu Jünger sein will, muss bereit sein, in seiner Nachfolge den Weg zum Märtyrertod zu gehen.[3] Oder — so die traditionelle Auslegung der Stelle in der christlichen Verkündigung — man hat das Kreuz an unserer Stelle als ein Symbol für die Leiden, die der Jünger nach dem Vorbild Christi in seiner Nachfolge zu ertragen hat, aufgefasst. Von der Voraussetzung aus, dass es sich hier also um eine Anspielung auf die eigene Todesart Jesu handeln sollte, haben viele Forscher in neuerer Zeit in diesem Wort eine Gemeindebildung gesehen.[4]

---

[1] Bultmann a.a.O. S. 173.

[2] Vgl. A. Fridrichsen a.a.O. S. 26.

[3] Vgl. Fridrichsen a.a.O. S. 27f.

[4] So z.B. Wellhausen zu Mk 8,34; Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 150.

Nun ist aber von den beiden eben erwähnten Interpretationen des Ausdrucks »sein Kreuz tragen» die letztere ohne weiteres abzuweisen: das für die Leiden Jesu Auszeichnende war ja nicht das Tragen des Kreuzes — nach Mk 15,21 wurde das Kreuz übrigens nicht von Jesus selbst getragen — sondern neben den Misshandlungen im Zusammenhang mit dem Prozess in erster Linie der Tod am Kreuze. Dafür, dass das Kreuz selbst oder das Tragen des Kreuzes als Symbol für die Leiden des Christen aufgefasst wurde, fehlen m.W. Belege in der ältesten christlichen Literatur. Der Ausdruck »sein Kreuz auf sich zu nehmen» oder »zu tragen» kann sich deshalb nur auf den Weg zum Märtyrertod beziehen; es war nämlich nach antiken Zeugnissen dafür bezeichnend, dass der zum Tode Verurteilte auf dem Weg zum Richtplatz selbst sein Kreuz trug.[1] Es ist deshalb ohne weiteres offensichtlich, dass das Kreuztragen nicht den Märtyrertod selbst bezeichnen kann, sondern nur mit dem Gang zum Richtplatz zu tun hat.[2] Anderseits kann das Kreuztragen hier nicht gut die Wanderung zum Martyrium selbst bezeichnen; diese müsste dann vielmehr mit dem ἀκολουθεῖ (Lk ἔρχεται) ὀπίσω μου bzw. ἀκολουθείτω μοι gemeint sein: das Aufsichnehmen des Kreuzes könnte dann höchstens das Sichfügen in den Märtyrertod bedeuten. Nun kann wohl der Sinn kaum der sein, dass jeder Jünger Jesu den Märtyrertod leiden soll. Vor allem ist aber zu beachten, dass ἀκολουθεῖν bzw. ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός dem hebräischen הָלַךְ אַחֲרֵי entspricht, das ja nach geläufigem jüdischem Sprachgebrauch bedeutet, dass ein Jünger seinem Meister im buchstäblichen Sinne nachfolgt[3]: auch an unserer Stelle dürfte der Ausdruck diesen Sinn haben. Den übertragenen Sinn »jemandes Schicksal teilen» oder die Bedeutung von imitatio haben nämlich diese Ausdrücke nirgends, weder in der rabbinischen Literatur[4] noch im N.T., und das

[1] Siehe z.B. Fridrichsen a.a.O. S. 31, wo u.a. Artemidoros, Oneirocritica ed. Hercher p. 153,22ff. (II:56); Plutarch, de ser num vind 554 A angeführt werden. Vgl. auch Gen Rabba 56 zu Gen 22,6 (angeführt von Billerbeck I S. 587).

[2] Vgl. Fridrichsen a.a.O. S. 29.

[3] Siehe z.B. Billerbeck I S. 187f. 528f.

[4] Vgl. Dalman, Jesus-Jeschua S. 172f.: »Die bildliche Anwendung des Ausdrucks ist in der rabbinischen Literatur ohne Beispiel.» Wenn Bultmann a.a.O. S. 28. 174 unter Hinweis auf Billerbeck I S. 187f. 528f. geltend machen will, dass הָלַךְ אַחֲרֵי »lernen von jemandem», »sich nach seiner Lebensführung zu richten» bedeuten sollte, so übersieht er offenbar, dass dieser Sinn nicht in dem Ausdruck an sich liegt; eine ganz andere Sache ist es, dass der, welcher einem Lehrer als Jünger nachfolgte, dabei von ihm zu lernen und sich nach seinem Benehmen zu richten pflegte; dies liegt aber, wie gesagt, nicht in dem Ausdruck als solchem; dieser scheint nämlich niemals seinen eigentlichen Sinn: »jemandem als Jünger folgen» zu verlassen.

blosse ἀκολουθεῖν nur Joh 12,26 und vielleicht auch Offb 14,4. An der ersteren Stelle haben wir es aber offenbar mit einer sekundären Verwendung unseres Logions in übertragenem Sinn zu tun (vgl. V. 25, der offenbar ein Echo von Mk 8,35 ist).[1] Anderseits erscheint es sehr fragwürdig, ob man den Gedanken des Erleidens des Märtyrertodes nach dem Vorbild Jesu durch das blosse ἀκολουθεῖν ausgedrückt hätte, hätte man nicht unser Logion als Vorbild gehabt. Endlich würde das τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ λαμβάνειν kein natürlicher Ausdruck für das Sichfügen in den Märtyrertod sein.

Es scheint mir deshalb kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass ἀκολουθεῖ bzw. ἔρχεται ὀπίσω μου in unserem Logion die Nachfolge Jesu im wörtlichen Sinn während seines Erdenlebens bedeutet. Das richtige Verständnis des Ausdrucks τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ λαμβάνειν scheint mir A. Fridrichsen gefunden zu haben. Er hebt erstens hervor, dass das Kreuztragen einen dauernden Zustand und nicht nur eine einzelne Situation bezeichnen muss: das Aufsichnehmen des Kreuzes deutet ja auf einen Anfang, einen Start hin.[2] Das Kreuztragen muss dann etwas sein, was die Wanderung in der Nachfolge Jesu auszeichnet, d.h., »sich darauf einzulassen, Jesus zu folgen, bedeutet sich an ein Leben zu wagen, das ebenso schwer ist wie die letzte Wanderung eines zum Tode Verurteilten. Und was diese Wanderung so bitter macht, ist in dieser Gedankenverbindung nicht in erster Linie das Bewusstsein von dem, was am Ende des Weges wartet — wenn auch dieses Moment sich selbstverständlich melden wird — sondern das Gefühl, aus der Gesellschaft ausgestossen zu sein, zusammen mit dem Erlebnis, dass man Gegenstand des Spottes und der Verachtung der Menge ist, die Last der Verurteilung durch das Volk: heulende und brüllende Scharen zu beiden Seiten, Schmähwörter, Flüche — ein fürchterliches Spiessrutenlaufen.«[3] »Der Jünger Jesu ist aus der guten Gesellschaft verstossen, er begegnet überall der kompakten Verurteilung, von allen Seiten her geballte Fäuste, Schimpfwörter, tödlicher Hass. Er wird ein θέατρον, ein spectaculum.«[4] Damit scheint mir der richtige Sinn des Ausdrucks getroffen. Dann kann sich die in unserem Vers erwähnte Nachfolge auch aus diesem Grunde wohl nur auf die Nachfolge im buchstäblichen Sinn beziehen, die zur Jüngerschaft während des Erdenlebens Jesu gehörte.

---

[1] Vgl. G. Kittel, ThWb I S. 215.

[2] a.a.O. S. 29.

[3] a.a.O. S. 30. Fridrichsen verweist dabei auf den Roman Charitons von Chaireas und Kallirrhoe (Erotici scriptores graeci ed. Hercher II p. 72. 76), wo gerade das Tragen des Kreuzes als eine schwere Schmach hervorgehoben wird (a.a.O. S. 31).

[4] a.a.O. S. 31f.

Bedeutet nun ἀκολουθεῖ bzw. ἔρχεται ὀπίσω μου an unserer Stelle Nachfolge Jesu im wörtlichen Sinn und wird somit dies als Bedingung der Jüngerschaft bei Jesus angegeben,[1] dann erscheint es am natürlichsten, in unserem Logion ein authentisches Jesuswort zu sehen. Dann werden wir aber zuletzt vor die Frage gestellt, inwiefern die hier besprochenen Forderungen der Entsagung allen Anhängern Jesu, d.h. allen, die seine Botschaft annahmen, oder nur einer engeren Gruppe von Nachfolgern galten.[2] Wir sind indessen schon auf diese Frage geraten, als wir die Erzählung vom sog. reichen Jüngling behandelten; dort zeigte uns nicht nur das Wort vom Kamel und Nadelöhr, sondern auch die Frage des Reichen, dass die Forderung Jesu, dass er seine Habe verkaufen sollte, jedem Reichen galt, der am Heil teilhaben wollte.[3] Auch die hier besprochenen Forderungen scheinen die Evangelisten tatsächlich als allen Jüngern Jesu im weitesten Sinn des Wortes geltend aufgefasst zu haben: bei Mt heisst es ja, dass, wer diese Forderungen nicht erfüllt, Jesus nicht wert ist, bei Lk wiederum: »Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht Vater und Mutter usw., der kann nicht mein Jünger sein.» Dabei kommt auch in Betracht, dass μαθητής in der Apostelgeschichte eine geläufige Bezeichnung der Christen ist. Nun wäre es freilich an sich denkbar, dass Jesus während seines Erdenlebens nur solche zu seinen Jüngern in engerem Sinn berufen habe, die seine Botschaft weiter führen sollten. Indessen gibt es Stellen in der synoptischen Überlieferung, die gegen diese Verengerung des Jüngerbegriffs zu sprechen scheinen: Mk 10,21 ist offenbar die Nachfolge Jesu als eine Bedingung des Heils gedacht (vgl. V. 17. 23), und wenn die Nachfolge Jesu in den hier besprochenen Aussprüchen als Bedingung der Jüngerschaft hervorgehoben wird, können sie kaum an solche gerichtet sein, die sich schon zur Jüngerschaft in diesem engeren Sinn gemeldet haben. Auch die früher besprochene Stelle Mt 8,22 Par. bedeutet offenbar ein absolutes Entweder-Oder in bezug auf das Verhältnis zu Jesus überhaupt. Dass daneben in der Aussendungsrede Mk 6,7—11 Parr.; Mt 10,7—16 Par. sowie in

[1] Fridrichsen meint a.a.O. S. 26f, dass das Wort vom Kreuztragen erst sekundär an das in Q vorhergehende Wort vom Zerreissen der Familienbande um Jesu willen angeglichen worden sei und dass es erst durch diese Angleichung zu einer allgemeinen Regel geworden sei; ursprünglich habe es sich nur um eine gelegentliche individuelle Mahnung gehandelt wie: »Nimm dein Kreuz und folge mir»; das letztere mutet mich aber von traditionsgeschichtlichem Gesichtspunkt aus wenig wahrscheinlich an.

[2] So z.B. Dibelius, Jesus[2] S. 51; Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Symbolae Biblicae Upsalienses I), Uppsala 1943, S. 29f.

[3] Siehe oben S. 91ff.

den Erzählungen in Lk 10,38—42; 19,1—10 vorausgesetzt zu sein scheint, dass es Anhänger Jesu gab, die es entweder durch die Verkündigung der Jünger wurden oder Jesus nicht beständig folgten, ändert hieran nichts.

Enthalten aber die jetzt besprochenen Logien die Forderungen Jesu an seine Jünger überhaupt, dann zeigen sie, dass Jesus die Jüngerschaft bei sich als der allergrössten Opfer wert und somit für die Teilnahme am Heil entscheidend betrachtete. Davon spricht nun auch das Wort, das bei Mk auf seine Version des Wortes vom Kreuztragen folgt: »Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert meinetwegen und wegen des Evangeliums, der wird es retten». Die paradox-zugespitzte Form dieses Wortes scheint dafür zu sprechen, dass es auf Jesus selbst zurückgeht, wenn auch seine Gestalt bei Mk offenbar von der Missionsterminologie beeinflusst ist. Dass sich aber das Wort auf den Märtyrertod um Jesu willen bezieht, ist offensichtlich.

VIERTES KAPITEL.

Das Reich Gottes.

Der zentrale Begriff der Botschaft Jesu ist ja das Reich Gottes. Was dieser Ausdruck bedeutet, haben wir schon am Anfang von Kap. II angedeutet: die vollkommene Herrschaft Gottes mit allem, was sie an religiös-sittlicher Vollkommenheit und Seligkeit in sich schliesst. In unserer Untersuchung über den Inhalt der Botschaft Jesu in Kap. II haben wir festgestellt, dass Jesus nicht nur verkündigte, dass das Reich Gottes herbeigekommen sei (Mk 1,15), sondern dass er auch denen, die für seine Botschaft recht empfänglich waren, die Teilnahme am Gottesreich zusagte. Und im vorigen Kapitel haben wir gesehen, dass die Forderungen, die Jesus in Mt 5 seinen Jüngern darlegt, nicht nur in dem Sinn zur Gottesherrschaft in Beziehung stehen, dass sie Bedingungen für die Teilnahme daran bedeuten, sondern auch in dem, dass sie der Art der Gottesherrschaft zum Unterschied von der bisherigen Weltordnung, die das mosaische Gesetz berücksichtigte (Mk 10,5), entsprechen.

I. Das zukünftige Gottesreich.

Dass das Reich Gottes primär als eine zukünftige Grösse gedacht ist, ist heute von den meisten Forschern anerkannt;[1] mehrere Stellen in den Evangelien sprechen in dieser Hinsicht ihre deutliche Sprache. Wenn Jesus z.B. in Mk 14,25 Parr. sagt, dass er nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken wird bis zu jenem Tage, wo er neu davon trinken wird im Reich Gottes, so kann nicht einmal Dodd verneinen, dass es sich hier um etwas Zukünftiges handelt.[2] Auch in dem Wort von denen,

[1] Ausnahmen sind Dodd, The Parables of the Kingdom (1. Aufl. 1935), und A. T. Cadoux, The Parables of Jesus, und von ihnen beeinflusste Engländer; wir werden ihre Auffassung bei der Besprechung einzelner Stellen, die für die Beurteilung der Frage nach der Zukünftigkeit und der Gegenwart des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu bedeutungsvoll sind, besprechen.

[2] a.a.O. S. 56. Dodd versucht indessen über die Unvereinbarheit dieses Wortes mit seiner These von »realized eschatology» dadurch hinwegzukommen, dass er darauf hinweist, »that the 'new wine' belongs to the 'new heaven and new earth'

die von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich Gottes zu Tische liegen werden (Mt 8,11 Par.), ist das Gottesreich offenbar als ein rein zukünftiger Zustand gedacht. Es kann nämlich nicht, wie Dodd geltend machen will, davon die Rede sein, dass »the patriarchs are thought of as living 'in the Kingdom of God', in the world beyond this, where God's Kingdom does not 'come', but is eternally present»;[1] die Mahlzeit, an die in diesem Ausspruch gedacht ist, ist ja offenbar das im Judentum geläufige Bild für die Seligkeit im Reich Gottes;[2] diese Mahlzeit kann aber erst dann stattfinden, wenn alle die Auserwählten gesammelt sind.[3] Jedenfalls ist das Reich Gottes hier offensichtlich als etwas im Verhältnis zu dem gegenwärtigen Zustand auf der Erde Zukünftiges gedacht. Auch ist zu beachten, dass es heisst, dass »die Söhne des Reiches ausgestossen werden in die Finsternis draussen»; es handelt sich somit hier nicht, wie Dodd meint, darum, dass »many who are not yet 'in the Kingdom of God', in its earthly manifestation, will enjoy its ultimate fulfilment in a world beyond this»,[4] sondern darum, dass sie an die Stelle derer, die für das Gottesreich bestimmt waren, dahin kommen werden; das Reich Gottes kommt somit hier als das Ziel in Betracht, für das »die Söhne des Reiches» ursprünglich bestimmt waren.

Auch das zweite Gebet des Vaterunsers ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου spricht offenbar von etwas, was noch nicht — jedenfalls noch nicht in dem Sinn, in dem es hier gemeint ist — gekommen ist.[5] Von dem Kommen des Gottes-

---

of apocalyptic thought, that is, to the transcendent order beyond space and time» und meint, dass es sich hier nicht um etwas handle, was in dieser Welt kommen werde. Indessen ist erstens »the transcendent order beyond space and time» ein abendländischer philosophischer Gedanke, der der jüdisch-urchristlichen Apokalyptik, die sich in völlig räumlich-zeitlichen Vorstellungskategorien bewegte, völlig fremd war. Zweitens ist zu beachten, dass das Gottesreich hier, ebenso wie Mt 8,11f., doch als etwas gedacht ist, was zu dem jetzigen Zustand dieser Welt in Gegensatz steht.

[1] a.a.O. S. 55.

[2] Vgl. ausser Mk 14,25 auch Mt 22,1ff.; Lk 14,16ff.; 22,29f.; Offb 19,9; Billerbeck I S. 992; IV, S. 1154ff.

[3] Vgl. Mt 22,1ff.; Lk 14,16ff.

[4] a.a.O. S. 55.

[5] Vgl. hierzu J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 72. Bezeichnenderweise geht Dodd an der zweiten Bitte des Vaterunsers mit völligem Stillschweigen vorüber, wenn er a.a.O. S. 53ff. die Zukunftsaussagen bei den Synoptikern behandelt. Der Imperativ ἐλθάτω schliesst aber nicht aus, dass das Reich Gottes in gewisser Hinsicht schon zu kommen angefangen hat; er setzt nur voraus, dass es noch nicht in seiner ganzen Fülle offenbar geworden ist (vgl. L. Brun in Harnack-Ehrung S. 29ff.).

reiches »in Kraft», das offenbar als etwas Zukünftiges gedacht ist, spricht Mk 9,1.[1] Ob das Wort auf Jesus selbst zurückgeht, ist umstritten; vielleicht hat z.B. Bultmann recht, wenn er darin eine Gemeindebildung sieht, die als Trostwort wegen des Ausbleibens der Parusie gemeint war: wenigstens einige werden sie noch erleben.[2] Aber auch die Seligpreisung der Armen gehört offenbar hierher: die folgenden Makarismen beziehen sich nämlich offensichtlich auf etwas rein Zukünftiges.[3] Hinzu kommen endlich die vielen Aussprüche, die vom Reich Gottes als dem künftigen Ziel der Jünger Jesu sprechen (Mt 7,21; Mk 9,47; 10,15. 23ff.).

Schwieriger erscheint es mir, zu entscheiden, inwiefern das Gottesreich in der Aussage in Mk 1,15 (Mt 10,7): ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ als etwas Künftiges, wenn auch nahe Bevorstehendes, oder als etwas schon Gegenwärtiges gedacht ist. Dodd hat ja unter Hinweis darauf, dass ἐγγίζειν ebenso wie φθάνειν an mehreren Stellen in der Septuaginta als Übersetzung von נָגַשׁ und קָדַם verwendet wird, geltend machen wollen, dass der Sinn von ἤγγικεν in Mk 1,15 derselbe sei wie der von ἔφθασεν Mt 12,28 Par. und dass ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ deshalb zu übersetzen sei: »The Kingdom of God has come.»[4] Wie aber Kümmel hervorhebt, darf man »nur aus wirklich zwingenden Gründen annehmen, dass innerhalb der gleichen Überlieferungsschicht (Mt 10,7 und 12,28 gehören beide zu Q) ein und derselbe zentrale Begriff in *der* Weise verschieden übersetzt worden sei, dass die eine Übersetzung (ἤγγικεν) gegen den sonst üblichen Sprachgebrauch des Wortes im Sinn der andern Übersetzung gebraucht wird.»[5] Ferner hat M. Black hervorgehoben, dass ἐγγίζειν in der Septuaginta nur dann als Übersetzung von נָגַשׁ oder קָדַם verwendet wird, wenn diese Verba mit einem Präpositionsausdruck oder einem Kasus zusammen stehen, der den Gegenstand angibt, bis zu dem das

---

[1] Zu der Interpretation von Dodd a.a.O. S. 53f. »until they have seen that the Kingdom of God has come with power», siehe J. Y. Campbell, Expository Times 48, 1936/37, S. 93f.; J. M. Creed, ebd. S. 184f.; K. Clark, JBL 59, 1940, S. 372f.

[2] Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 128; vgl. G. Bornkamm, In Memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, S. 116ff. Andere haben gemeint, ein Wort, das ursprünglich davon redete, dass alle, die anwesend waren, als das Wort ausgesprochen wurde, die Ankunft des Gottesreiches erleben würden, sei hier später modifiziert worden, als einige von den Jüngern Jesu gestorben waren (so u.a. Loisy; Goguel, Revue de l'Histoire des Religions 105, 1932, S. 396; Fr. Hauck, Das Markusevangelium [Theol. Handkomm. zum N.T. 1] S. 106); eine solche bewusste Änderung einer so deutlichen Aussage mutet aber an sich weniger wahrscheinlich an.

[3] Vgl. J. Weiss a.a.O. S. 72f.

[4] The Parables of the Kingdom S. 44.

[5] Verheissung und Erfüllung S. 12.

betreffende Subjekt dringt (so z.B. Dan 4,8[11].19[22]).[1] Nun wird indessen, wie P. Joüon hervorgehoben hat, der Stamm קרב, der ja den Begriff der Nähe ausdrückt, mitunter auch in solchen Fällen verwendet, »ou la proximité étant absolue, nous disons non plus 'il est proche', mais il est arrivé»;[2] er verweist dabei auf 1 Kön 8,59: »Lass diese meine Worte ... dir nahe sein Tag und Nacht»; Ps 119,69: »Mein Flehen möge nahe vor dein Antlitz, Jahve, kommen»; KL 4,18: »Unser Ende ist gekommen (קָרַב קִצֵּינוּ), unsere Tage sind geschwunden; ja, unser Ende ist gekommen (קִרְבָא קִצֵּינוּ)» sowie 1 Makk 9,10, wo Judas Makkabäus, als er gegen den Feind heranziehen will — unmittelbar vor der Schlacht, in der er selbst seinen Tod fand —, sagt: μή μοι γένοιτο ποιῆσαι τὸ πρᾶγμα τοῦτο, φυγεῖν ἀπ' αὐτῶν· καὶ ἤγγικεν ὁ καιρὸς ἡμῶν, καὶ ἀποθάνωμεν ἀνδρίᾳ χάριν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, καὶ μὴ καταλείπωμεν αἰτίαν τῇ δόξῃ ἡμῶν. Nun ist es aber offensichtlich, wenn es Lk 10,9 heisst: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, dass das Reich Gottes nicht nur nahe bevorstehend, sondern wirklich, und zwar mit der Botschaft und den Taten der ausgesandten Jünger, zu den Angeredeten gekommen ist. Wie Black hervorhebt, scheint das mit ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ parallele πεπλήρωται ὁ καιρός in Mk 1,15 dafür zu sprechen, dass es sich hier um etwas handelt, was nicht erst an einem etwas späteren Zeitpunkt kommen wird, sondern schon da ist.[3] Da aber das von Jesus verkündigte Gottesreich den Menschen nur mit seiner Botschaft und seinen Taten begegnet (vgl. Lk 10,11), ist wohl ἤγγικεν hier mit »ist herbeigekommen» zu übersetzen. Es handelt sich dann um etwas, was sich unmittelbar vor den Angeredeten befindet, oder, da ja der zeitliche Gesichtspunkt in dem vorhergehenden Satz der bestimmende ist, etwas, was unmittelbar vor der Tür steht.

II. Das Gottesreich und die Taten Jesu.

1. Die Dämonenaustreibungen Jesu und die Ankunft des Gottesreiches (Mt 12,28; Lk 11,20).

Nun gibt es aber, wie bekannt, anderseits auch Aussprüche, in denen das Reich Gottes als etwas dargestellt wird, das schon angefangen hat, sich in unserer Welt zu offenbaren. Zu ihnen gehört in erster Linie das Wort Jesu an die Gegner, die ihn des Teufelsbündnisses beschuldigen, Mt 12,28; Lk 11,20: »Wenn ich durch den Finger Gottes (so Lk; Mt hat:

[1] Expository Times 63, 1952, S. 289f.
[2] Recherches de science religieuse 17, 1927, S. 538.
[3] a.a.O. S. 290.

'durch den Geist Gottes')[1] die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gelangt». Darüber, dass das Gottesreich hier als etwas gedacht ist, das wenigstens in irgendeiner Hinsicht schon zu unserer Welt gekommen ist, kann kein Zweifel sein: ἔφθασεν kann nämlich hier nur »ist zu euch gekommen», »zu euch gelangt» bedeuten, und zwar umso mehr, als es sich hier um etwas handelt, was in unserer Welt wahrnehmbar ist.[2] Viele Ausleger haben nun im Hinblick auf die früher behandelten Aussprüche, in denen das Gottesreich offenbar als eine rein zukünftige Grösse gedacht ist, den Sinn dieser Aussage abschwächen wollen. So wollte J. Weiss sie als Gelegenheitsäusserung »pneumatischer Ekstase» betrachten;[3] hierzu gibt aber die offenbar nüchtern klare Aussage kein Recht.[4] Auch die Beschränkung des Sinns der Aussage bei Dibelius: »In diesem Spruch ... soll nicht gesagt sein, dass Gottes Reich schon da sei — dafür wären diese Bannungen allein wahrlich kein Beweis! —, sondern dass sich in der Fülle solcher wunderbaren Ereignisse sein Nahen ankündigt»[5] gestattet der Wortlaut nicht. Selbstverständlich kann der Sinn nicht der sein, dass das Reich Gottes schon in seiner ganzen Fülle da sei, wohl aber ist damit gesagt, dass das Entscheidende, worum es sich bei der Ankunft des Gottesreiches handelt, schon geschehen ist: Gott hat die Macht in unserer Welt ergriffen, der Satan ist besiegt und die von ihm in Gefangenschaft gehaltenen Menschen werden befreit (Mt 12,29; Mk 3,27; Lk 11,21). Von der Auffassung aus, die hier zum Ausdruck kommt, sind die Bannungen der Dämonen durch Jesus nicht nur »Zeichen des kommenden Reiches», die sein Herannahen verkündigen, sondern schon ein Stück dieses Reiches selbst: wo der Satan zurückgedrängt wird, fängt die Herrschaft Gottes schon an.

Das eben besprochene Wort ist allgemein als ein authentisches Jesuswort anerkannt;[6] indessen bereitet seine Verbindung mit dem bei Mt und

[1] Mt hat ἐν πνεύματι θεοῦ, aber angesichts der Neigung des Lk, den Geistbegriff in Texte hineinzutragen, wo er bei den Seitenreferenten fehlt, ist wohl die Fassung des Lk ἐν δακτύλῳ θεοῦ die ursprüngliche (vgl. Goguel, Jean-Baptiste S. 195; W. Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament S. 15; Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 63 Anm. 154). Mt hat vermutlich diesen Anthropomorphismus vermeiden wollen; dabei hat vielleicht auch das von ihm nach Mk unmittelbar nach der Verteidigungsrede Jesu untergebrachte Wort über die Sünde gegen den heiligen Geist eingewirkt.

[2] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 64 sowie Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Uppsala 1943, S. 55 Anm. 88, wo mehrere Belege angeführt sind.

[3] a.a.O. S. 90.

[4] Vgl. Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 65 Anm. 161.

[5] Jesus[2] S. 69.

[6] Eine Ausnahme bildet A. Fridrichsen, Le problème du miracle dans le chris-

Lk vorhergehenden: »Wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben eure Leute sie aus?» eine gewisse Schwierigkeit: die Verbindung der beiden Aussagen miteinander scheint nämlich die Konsequenz zu ergeben, »dass auch die jüdischen Beschwörer durch den Geist Gottes die Dämonen vertreiben und dass also auch ihre Tätigkeit das Kommen des Reiches beweist.»[1] Nun kann aber Mt 12,28 kaum jemals ohne Verbindung mit V. 27 existiert haben: das εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ κτλ. hat offenbar das καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεεζεβούλ κτλ. in V. 27 als Gegensatz zur Voraussetzung. Gewiss hat man darauf hingewiesen, dass der Angriff der Gegner gegen Jesus wegen seines Dämonenbannens offenbar voraussetzt, dass seine Bannungen von weit grösserem Umfang gewesen sein müssen als die der jüdischen Exorzisten.[2] Indessen ist dabei zu beachten, dass die Aussage in Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 11,21, dass man erst dann das Besitztum eines Starken rauben kann, wenn dieser selbst überwunden ist, bedeuten muss, dass auch die von den jüdischen Beschwörern vollbrachten Dämonenbannungen den Sieg Gottes über Satan zur Voraussetzung haben.[3] Dies dürfte dann Jesu eigene Meinung gewesen sein, wenn Mt 12,27 Par. authentisch ist; wie wir aber eben festgestellt haben, dürfte die Authentizität von V. 28 Par. mit der von V. 27 stehen oder fallen. Anderseits scheinen, wie eben hervorgehoben wurde, die Dämonenbannungen Jesu weit grösser an Umfang und Bedeutung gewesen zu sein als die der jüdischen Exorzisten;[4] ausserdem unterschied sich Jesus von ihnen darin, dass er seine Dämonenbannungen durch ein blosses befehlendes Wort ohne irgendwelche Beschwörungsformeln und ohne Nennung eines Gottesnamens durchführte.[5]

---

tianisme primitif S. 74; nach ihm ist das Wort ein späterer Zusatz zu dem vorhergehenden Vers, der bereits selbst sekundär sei.

[1] Bultmann a.a.O. S. 12; Fridrichsen a.a.O. S. 74; vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² S. 232; Klostermann, Das Matthäusevangelium² S. 109; Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 63.

[2] Vgl. E. v. Dobschütz, Expositor VII:9, 1910, S. 334.

[3] Vgl. B. Noack, Satanas und Soteria, København 1948, S. 72.

[4] Im Talmud wird selten von Dämonenbannungen gesprochen; dies kann aber, wie Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911, S. 26 Anm. 3 hervorhebt, Zufall sein. Die bekannteste Geschichte von einem jüdischen Dämonenbeschwörer ist die bei Josephus, ant VIII,2,5, die von einem gewissen Eleazar erzählt, der vor Kaiser Vespasian Dämonen aus Besessenen dadurch austrieb, dass er einen Ring, in dem eine heilende Wurzel eingeschlossen war, dem Besessenen unter die Nase hielt (Billerbeck IV S. 534; Fiebig a.a.O. S. 67f.). Vgl. aber auch Apg 19,13, wo von jüdischen Exorzisten in Ephesus gesprochen wird, sowie Irenäus II,6,2; vgl. ferner S. Eitrem, Some Notes on the Demonology in the New Testament (Symbolae Osloenses fasc. supplet. XII), Oslo 1950, S. 10ff.

[5] Eitrem a.a.O. S. 6f.

Wie schon gesagt, scheinen die meisten Forscher darüber einig zu sein, dass das Wort in Mt 12,28 Par. auf Jesus selbst zurückgehe. Bultmann sagt z.B.: »Es kann m.E. den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muss.»[1] Man kann ferner darauf hinweisen, dass sich das Wort wohl am besten verstehen lässt, wenn es sich um etwas ganz Neues und Aufsehenerregendes handelt; dass man erst in der Urgemeinde, nachdem schon durch Jesus, dann aber auch durch die Jünger (Apg 5,16) viele Besessene geheilt worden waren, darin einen Beweis dafür gesehen hätte, dass das Gottesreich angefangen habe, Wirklichkeit zu werden, mutet weniger wahrscheinlich an. Ausserdem ist zu bedenken, dass das Dämonenbannen in der Kraft Gottes nur einen Anfang der Offenbarung des Gottesreiches in unserer Welt bedeuten konnte, der aber — wenigstens wenn die Urgemeinde damit ihre Gegner, lange Zeit nach dem Auftreten Jesu, überzeugen wollte — eine Fortsetzung fordern würde, die nicht nur in Dämonenbannungen bestände. Anderseits darf man den eben angeführten Worten Bultmanns gegenüber hervorheben, dass wir Anlass zu der Vermutung haben, dass auch das religiöse Bewusstsein der Urgemeinde von einem starken Kraftgefühl getragen war (vgl. Hebr 6,4ff.); das bezeugt wohl u.a. die Rolle, die der Gedanke des Geistes in der Urgemeinde gespielt zu haben scheint.

2. Der Sieg über den Satan (Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 11,21f.).

Unmittelbar auf das jetzt behandelte Wort vom Dämonenbannen Jesu als Beweis dafür, dass das Gottesreich schon angefangen hat, in unserer Welt Wirklichkeit zu werden, folgt bei Mt und Lk das Gleichniswort von dem Starken, dessen Besitztum niemand rauben kann, ehe der Starke besiegt worden ist. Auch Mk hat dieses Gleichniswort, aber unmittelbar nach dem Gleichnis vom gespaltenen Reich, da er ja kein Gegenstück zu Mt 12,27f. hat. Viele meinen nun, das Wort sei ursprünglich ein isoliertes Logion gewesen, das erst in Q hierhergestellt worden sei.[2] Nun kann aber Mt V. 29 kaum von Anfang an unmittelbar auf V. 26 gefolgt sein, wie Klostermann meint:[3] V. 26 handelt es sich ja darum, zu erweisen, wie sinnlos die Anklage der Gegner ist, Jesus treibe die Dämonen durch

[1] a.a.O. S. 174.

[2] Bultmann a.a.O. S. 11; Klostermann, Das Matthäusevangelium z. St.

[3] a.a.O. S. 108; dabei stützt er sich darauf, dass V. 26b und V. 29 auf ähnliche Weise anfangen (πῶς οὖν — ἢ πῶς).

Beelzebul aus: der Satan kann nicht mit sich selbst entzweit sein — V. 29 wiederum darum, dass die von Jesus vollbrachten Dämonenbannungen zeigen, dass Satan schon besiegt sei. Dabei sind die Voraussetzungen in beiden Fällen ganz verschieden: die Anklage der Gegner ging ja nach der Auffassung Jesu davon aus, dass Satan selbst bei den von Jesus vollbrachten Dämonenaustreibungen tätig war, während dagegen V. 29 zur selbstverständlichen Voraussetzung hat, dass Satan ebenso wie jedes andere Geschöpf sein Eigentum bewacht und es nicht gutwillig aus den Händen gehen lässt. Dagegen liegt V. 29 völlig in derselben Linie wie V. 28: die Dämonenbannungen Jesu beweisen, dass das Reich Gottes gekommen ist, und zwar dadurch, dass der Satan jetzt besiegt ist; tatsächlich stellt V. 29 Par. eine kaum entbehrliche Erläuterung von V. 28 dar: dass Jesus die Dämonen mit dem Finger Gottes austreibt, beweist erst insofern, dass das Gottesreich jetzt gekommen ist, als es zur Voraussetzung hat, dass Gott schon Satan besiegt und ihm seine Macht geraubt hat.[1] Anderseits muss sich offenbar auch Mt V. 29 Par. von Anfang an auf eine Aussage wie die in V. 28 beziehen: dass Satan schon gebunden und besiegt worden ist, ist ja dasselbe, wie dass das Reich Gottes schon Wirklichkeit geworden ist.

Mk 3,27, dem Mt 12,29 in der Hauptsache folgt, lautet der Ausspruch: »Allein es kann niemand in das Haus eines Starken eindringen und ihm seine Habseligkeiten rauben, wenn er nicht zuerst den Starken gebunden hat — dann mag er sein Haus ausrauben.» In dem Zusammenhang, in dem dieses Wort jetzt steht, kann es nicht anders verstanden werden, als dass Jesus selbst den Satan gebunden hat, ehe er durch die von ihm vollbrachten Dämonenbannungen seine Opfer befreit.[2] Nun wäre es allerdings denkbar, dass unser Gleichniswort ursprünglich mit einem Ausspruch wie etwa: »Wenn ich durch Gottes Finger die Dämonen austreibe, so beweist dies, dass Gott schon den Satan gebunden hat» als Begründung verbunden gewesen wäre; Jesus wäre dann nur als Gottes Werkzeug gedacht, während Gott selbst als das wirkende Subjekt in den von Jesus vollbrachten Dämonenbannungen gedacht wäre. Indessen

[1] Vgl. D. A. Frövig, Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist (BFChrTh 29), Gütersloh 1924, S. 152; Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter, Leipzig 1918, S. 159f.

[2] Mit Jülicher a.a.O. S. 226; Klostermann, Das Markusevangelium[2] S. 43 bei τὰ σκεύη an die Dämonen zu denken, erscheint mir unnatürlich; auch hat Klostermann in der 4. Aufl. seine Meinung dahin geändert, dass man als σκεύη Beelzebuls in dem Zusammenhang bei Mk die ausgetriebenen Dämonen würde verstehen müssen, »an und für sich lieber mit Act 10,38; Test. Seb. 9,8 die befreiten ἄνθρωποι» (vgl. Grundmann, ThWb III S. 404,19 und Anm. 19 sowie Lk 13,16).

wäre dieser Übergang von Jesus zu Gott als Subjekt in zwei dicht aufeinander folgenden Aussagen, die sich beide auf die von Jesus vollbrachten Dämonenbannungen beziehen,[1] kaum natürlich. Hinzu kommt aber vor allem, dass die Aussage: »Niemand kann in das Haus eines Starken eindringen» usw., wenn sie sich auf Gott selbst bezöge, befremdend sein würde. Handelt es sich aber in unserem Gleichniswort darum, dass Jesus selbst den Satan gebunden habe, dann fragt man sich, worauf sich dies beziehe. Viele haben hier an die Versuchung Jesu gedacht.[2] JÜLICHER scheint mir aber völlig recht zu haben, wenn er dagegen bemerkt: »Dort (d.h. in der Versuchungsgeschichte) ist Jesus der Angegriffene, der sich erfolgreich wehrt, hier der Angreifer, der dem Teufel seinen Besitz entreisst, und weder die Pharisäer noch die Evangelisten, geschweige Jesus werden aus der Versuchungsgeschichte eine Fesselung Satans herausgelesen haben.»[3]

Nun hat indessen Lk eine von Mk und Mt ganz abweichende Version dieses Gleichniswortes: während es bei Mt und Mk nur heisst, dass niemand in das Haus eines Starken eindringen und ihm seine Habe rauben kann, wenn er ihn nicht zuerst gebunden hat, begegnet uns in Lk 11,21f. ein ausgeführtes Gleichnis, in dem zuerst der Zustand geschildert wird, der herrscht, wenn ein starker Mann bewaffnet sein Gehöft bewacht — da befindet sich sein Besitztum in Frieden. Dann wird die Lage geschildert, die entsteht, wenn ein Stärkerer ihn angreift und besiegt: er nimmt dann seine Rüstung, auf die er vertraute, und verteilt sein Besitztum als Beute. Es dürfte nun kaum davon die Rede sein können, dass die Abweichungen dieser Version von der bei Mk und Mt nur Einfluss von Jes 49,24 μὴ λήμψεταί τις παρὰ γίγαντος σκῦλα und 53,12 καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα zuzuschreiben seien;[4] dazu enthält die Schilderung in Lk 11,21f. allzu viel über diese Stellen hinaus. Nun haben indessen mehrere Ausleger gemeint, dass wir es in der Lk-Version mit Allegorisierung zu tun haben: die zweimal erwähnte »Rüstung» des Starken soll sich auf die Dämonen beziehen.[5] Gegen diese Interpretation des τὴν πανοπλίαν in V. 22 spricht aber, dass die Rüstung des Starken sowohl nach V. 21

---

[1] D.h. bei der hier gemachten Annahme Mt 12,28a und Mk 3,27a.

[2] So B. WEISS, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen, Berlin 1872, S. 129; ZAHN, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 460; ders., Das Evangelium des Lukas [1–2] S. 464; W. GRUNDMANN, ThWb III S. 404,33; JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu S. 81f.; vgl. SCHNIEWIND, NTD zu Mt 12,29.

[3] a.a.O. S. 226; vgl. KLOSTERMANN, Das Markusevangelium[4] S. 37; FRÖVIG, Das Selbstbewusstsein Jesu S. 159f.; ders., Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist S. 105f.

[4] So B.T.D. SMITH, The Parables of the Synoptic Gospels S. 92f.

[5] So z.B. JÜLICHER a.a.O. S. 228; KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium[2] S. 127; als eine Alternative FR. HAUCK, Theol. Handkommentar III S. 155.

(καθωπλισμένος) als auch nach V. 22 das ist, was dem Starken seine Macht gab und darum auch sein Besitztum schützte, ehe er von dem überwunden wurde, der stärker als er ist; dies würde aber bei der erwähnten Interpretation der Rüstung bedeuten, dass die Dämonen eine wesentliche Ursache des Zustandes waren, der herrschte, ehe jemand sie austreiben konnte; mit anderen Worten: die wesentliche Ursache des früheren Zustandes, wo niemand etwas gegen die Dämonen ausrichten konnte, war gerade dieser Zustand selbst! Etwas Derartiges möchte ich kaum einmal einem Bearbeiter von Mk 3,27 zutrauen.

Nun dürfte es aber nicht notwendig sein, in dem, was in V. 22 von der πανοπλία gesagt wird, ein Bild für die Dämonen zu sehen; es ist nämlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass es ganz einfach zu dem hier benutzten Bilde gehört und in der geistigen Wirklichkeit, die das Bild zu beleuchten beabsichtigt, der Macht Satans überhaupt entspricht, kraft deren die Dämonen die Besessenen in ihrer Gewalt behalten konnten.[1]

Es ist nun offensichtlich, dass der Sinn der Lk-Version im wesentlichen derselbe ist wie der der Mk-Version. Freilich hebt die letztere unmittelbarer als die Lk-Version die Überwindung des Starken als Vorbedingung dafür, dass man seine Habe rauben kann, hervor, während die Lk-Version mehr die Folgen der Überwindung des Starken betont.[2] Aber auch bei Lk handelt es sich offenbar darum, dass man erst dann einem starken Mann seine Habe rauben kann, wenn er besiegt und ausserstand gesetzt ist, sein Eigentum zu schützen; dass aber dabei die Folgen seiner Überwindung bei Lk so stark betont werden, beruht offenbar darauf, dass da in V. 21 zuerst der Zustand, der herrschte, ehe der Starke von einem Stärkeren besiegt wurde, geschildert wird. Dies scheint seinerseits damit zusammenzuhängen, dass dem Gleichnis nach der Lk-Version offenbar ausschliesslich daran liegt, hervorzuheben, dass die von Jesus vollbrachten Dämonenbannungen beweisen, dass Satan von einem Stärkeren besiegt worden ist, der ihm seine Macht geraubt hat,[3] während es sich in der Mk-Version darum zu handeln scheint, dass diese Dämonenbannungen beweisen, dass Jesus selbst zuerst den Satan überwunden hat.

Damit haben wir den wesentlichsten Unterschied zwischen den beiden Versionen unseres Ausspruchs berührt: während nach der Mk-Version Jesus selbst als der Überwinder des Satans gedacht zu sein scheint,

---

[1] So hat offenbar auch Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn², München 1940, S. 73 die Stelle aufgefasst.

[2] Vgl. H. J. Holtzmann, Hand-Commentar zum Neuen Testament I³ S. 366.

[3] Die Ausführungen Jülichers a.a.O. S. 229, wonach ursprünglich nur davon die Rede gewesen sei, dass derjenige, der die vom Satan besessenen Menschen befreite, stärker als er sein müsse, haben somit keinen Rückhalt im Text.

gibt es in der Lk-Version jedenfalls nichts, was uns zu der Annahme zwingt, dass dies auch da der Fall sei. JÜLICHER meint allerdings, dass Jesus auch nach der Lk-Version als der Überwinder des Satans gedacht sei.[1] Geht aber das Gleichnis in der Lk-Version auf Jesus selbst zurück, mutet es sehr unwahrscheinlich an, dass Jesus so direkt hervorgehoben haben sollte, dass er stärker als Satan sei — alles, was er selbst war und tat, das war und tat er nach seiner eigenen Auffassung durch seine Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater (vgl. Mk 10,18). Hinzu kommt aber, dass die Aussage vom Überwinder des Starken am Ende von V. 22, wenn es da heisst, dass er die von dem Starken genommene Beute verteilt, kaum auf die Dämonenbannungen Jesu zu passen scheint, wenn Jesus selbst als der Überwinder Satans gedacht wäre.

Die Lk-Version unseres Ausspruchs gibt uns also folgendes Bild: solange Satan mit ungebrochener Macht sein Besitztum — d.h. die von ihm durch seine Werkzeuge, die Dämonen, gefesselten Menschen — bewachte, konnte niemand sie ihm abnehmen. Wenn Jesus aber jetzt die Dämonen aus den Besessenen austreibt, so beweist dies, dass ein Stärkerer über den Satan gekommen ist, ihn besiegt und ihm die Macht geraubt hat, kraft deren er durch seine Geister Menschen gefangen halten konnte — die Dämonen dürften dabei nur als ein Stück vom Satan selbst in Betracht kommen (vgl. Mk 3,26 Par.); sie sind machtlos geworden, seitdem Satan selbst seiner Macht beraubt wurde. Dieser Stärkere ist dann Gott selbst, der jetzt, nachdem er Satan seiner Macht beraubt hat, Jesus die von den Geistern des Satans gefesselten Menschen als Beute gibt. Was Jesus also durch seine Dämonenbannungen ausführt, ist nur die Folge davon, dass Gott jetzt den Satan seiner Macht beraubt hat; Jesus handelt somit dabei nur als Gottes Werkzeug. Damit hat der Zustand, den Jesus nach jüdischem Sprachgebrauch mit dem Ausdruck »das Reich Gottes» benannte, schon angefangen, in unserer Welt Wirklichkeit zu werden.

Stellt nun die Lk-Version die Urform unseres Spruches dar, so lässt sich anderseits leicht verstehen, warum Jesus in der Mk-Version selbst als der Überwinder des Satans dargestellt wird: dies scheint nämlich der Auffassung der späteren Gemeinde zu entsprechen.[2] Hiermit hängt es offenbar auch zusammen, dass das Bildwort von der Überwindung des Starken bei Mk, bei dem ein Gegenstück zu Mt 12,27f. fehlt, unmittelbar auf das Bildwort vom gespaltenen Reich folgt: Mk 3,27 will offenbar die Dämonenbannungen Jesu von einem neuen Gesichtspunkt

---

[1] a.a.O. S. 229.

[2] OTTO a.a.O. S. 73 Anm. 1.

aus beleuchten: es ist nicht nur undenkbar, dass Jesus mit Beelzebul im Bunde steht, er muss ihn sogar überwunden haben. Schwierigkeiten bereitet indessen hier die in Mk 3,27 Par. vorausgesetzte Vorstellung, dass Satan schon gebunden sei; sie scheint nämlich dem Urchristentum sonst fremd gewesen zu sein (vgl. 1 Pet 5,8; Offb 20,2); indessen stellt sie offenbar eine naheliegende Vereinfachung des Bildes in Lk 11,21f. dar.[1]

Zuletzt werden wir auch hier vor die Frage gestellt, ob das jetzt behandelte Bildwort wirklich auf Jesus selbst zurückgeht oder ob es in irgendeiner Gestalt als eine Schöpfung der Urgemeinde zu beurteilen ist. Einige haben der letzteren Annahme gegenüber darauf hingewiesen, dass, wo sonst im N.T. vom Sieg über den Satan als etwas schon Geschehenem die Rede ist, dieser Sieg nicht mit den von Jesus vollbrachten Dämonenbannungen verbunden, noch überhaupt in die Zeit vor dem Tode Jesu verlegt, sondern an den Tod und die Auferstehung Jesu geknüpft wird.[2] Indessen wissen wir nicht, ob dies auch für die älteste Gemeinde gilt. Anderseits scheint es sich mir hier ähnlich wie mit Mt 12,28 zu verhalten: es dürfte viel natürlicher sein, wenn Jesus in den von ihm selbst vollbrachten Dämonenbannungen zu einer Zeit, wo sie etwas Neues und Aufsehenerregendes darstellten, einen Beweis dafür gesehen hat, dass Satan schon besiegt und seiner Macht beraubt worden ist, als dass man dies erst in der Urgemeinde getan hätte.

Auf dasselbe Ereignis wie das, worauf sich das Gleichnis in Lk 11,21f. bezieht, bezieht sich offenbar auch das Wort vom Sturz des Satans aus dem Himmel Lk 10,18. An ein Ereignis, das während der im vorhergehenden Vers erwähnten Wirksamkeit der von Jesus ausgesendeten Jünger stattfand,[3] ist wohl hier kaum zu denken; eher handelt es sich hier ebenso wie in dem eben besprochenen Gleichnis um etwas, was erst die Dämonenaustreibungen Jesu und seiner Jünger ermöglichte;

---

[1] Schlatter, Das Evangelium des Lukas S. 511 vermutet, dass Lk es befremdend gefunden habe, dass der Satan schon gefesselt sein sollte, und dass er deshalb das Bild neugefasst habe. Indessen finde ich es fragwürdig, ob die Ausgestaltung des Gleichnisses bei Lk im ganzen mit ihrer Schilderung der Zustände vor und nach der Überwindung des Starken dadurch erklärt werden kann. Auffällig ist aber, dass Mt, der sonst die Mk-Version mit der Q-Version zu verbinden pflegt (z.B. 13,31f.), hier keine Spur von der Lk-Version aufweist (vgl. B. T. D. Smith a.a.O. S. 92). Indessen kann dies darauf beruhen, dass sich die beiden Versionen in diesem Fall so stark voneinander unterscheiden; dass Mt dabei die kürzere, prägnante Version des Mk der Q-Version, wenn sie mit Lk 11,21f. zusammenfiel, vorzog, ist begreiflich.

[2] Joh 12,31; 14,30; 16,11; Hebr 2,14; Offb 12,7ff.; vgl. Frövig, Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist S. 160ff.; Grundmann, ThWb III S. 404,30ff.

[3] So Klostermann, Das Lukasevangelium[2] S. 117, als eine Alternative.

hierfür spricht ja auch die stark hervorgehobene Plötzlichkeit des geschilderten Ereignisses. Ebenso wenig wie hier erfahren wir durch das Gleichnis in Lk 11,21f., wann die Überwindung des Satans stattgefunden hat; nur die Tatsache als solche hat Jesus interessiert.

3. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers (Mt 11,5f.; Lk 7,22f.). Das Wort von den seligen Augenzeugen (Mt 13,16f.; Lk 10,23f.).

Von den Taten Jesu als Beweis dafür, dass die durch die Propheten geweissagte Zeit der Vollendung jetzt gekommen sei, sprechen auch die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers Mt 11,5f.; Lk 7,22f. sowie das Wort von den seligen Augenzeugen in Mt 13,16f.; Lk 10,23f. Allerdings wird in diesen beiden Aussprüchen nicht ausdrücklich vom Reich Gottes gesprochen; die Vollendung, auf die sie sich beziehen, kann aber inhaltlich nicht vom Reich Gottes unterschieden werden. In der zuerst erwähnten Stelle weist Jesus den Täufer, der ihn durch seine Jünger fragt, ob er »der Kommende» sei oder ob sie auf einen anderen warten sollten, auf seine Wunder als Zeichen dafür hin, dass die Vollendungszeit gekommen sei, die in den Prophetenworten, auf die Jesus hier anspielt (Jes 29,18f.; 35,5f., 61,1), geschildert wird. Nun meinen freilich u.a. Wellhausen[1] und im Anschluss an ihn Klostermann,[2] dass die hier aufgezählten Wunder bildlich gemeint seien, und zwar als verschiedene metaphorische Ausdrücke für dasselbe, was im letzten Glied dieses Ausspruchs ohne Bild mit den Worten: »und Armen wird Freudenbotschaft verkündigt» gesagt wird. Dies mutet aber sehr unwahrscheinlich an. Nun ist jedoch, wie schon früher erwähnt wurde, die Echtheit des letzten Satzes nicht über jeden Zweifel erhaben.[3] Indessen lassen sich die Sätze, die von den Lahmen und den Aussätzigen handeln, schon an sich kaum metaphorisch verstehen.[4] Nun könnten freilich die Worte von den Aussätzigen und den Toten später hinzugefügt sein; die Jesajastellen, auf die unser Logion anspielt, sprechen nämlich nur von Blinden, Tauben und Lahmen; übrig bleibt dennoch die Schwierigkeit, den von den Lahmen handelnden Satz metaphorisch zu verstehen. Wellhausen rechnet freilich mit der Möglichkeit, dass er später nach Jes 35,6 hinzugefügt sei[5]; er fehlt nämlich in D. Wenn indessen die aufgezählten Wunder geistig gemeint wären, müsste man es für recht zweifelhaft halten, ob

[1] Das Evangelium Matthaei S. 53.
[2] Das Matthäusevangelium[2] S. 95.
[3] Siehe oben S. 19.
[4] Vgl. Klostermann a.a.O. S. 95.
[5] a.a.O. S. 53.

das, was Jesus hier sagen wollte, den Angeredeten eingeleuchtet haben würde, wo sie doch geneigt waren, am Auftreten Jesu Anstoss zu nehmen. Auch wäre die Aussage vom Sehen der Blinden in unserem Logion nur dann eine zutreffende Metapher für die Wirkung der Verkündigung Jesu gewesen, wenn diese Verkündigung darauf hingezielt hätte, den Zuhörern zur Einsicht von etwas zu verhelfen, was ihnen eigentlich hätte bekannt sein sollen. Hinzu kommt, dass Jes 35,5 in der rabbinischen Literatur gewöhnlich im eigentlichen Sinn aufgefasst wird[1]; eine metaphorische Deutung der Stelle begegnet uns nur im Targum sowie Aggadat Bᵉrešit 69 § 1[2]; an der letzteren Stelle ist sie aber durch den Zusammenhang begründet. Es kann sich auch nicht darum handeln, dass das Logion in Mt 11,5f. ursprünglich, ehe es in seinen jetzigen Rahmen als Antwort auf die Anfrage Johannes' des Täufers eingesetzt worden wäre, »nur mit den Farben des (Deutero-)Jesaias die selige Endzeit» hätte schildern wollen, »die Jesus jetzt anbrechen spürt, ohne dass man die einzelnen Aussagen auf einzelne schon geschehene Ereignisse beziehen dürfte»;[3] so wie die Worte vorliegen, können sie — auch von dem Rahmen sowie von dem letzten Glied in Mt 11,5 (Lk 7,22) abgesehen — nur als eine Gegenwartsschilderung gemeint sein; auch lässt sich die Verbindung zwischen Mt 11,5 und 11,6 nur so verstehen.[4]

Nun bereitet aber der Rahmen des Wortes gewisse Schwierigkeiten, die wir jedoch erst besprechen werden, wenn wir im nächsten Kapitel das Wort als Ausdruck des Messiasbewusstseins Jesu behandeln werden; hier soll nur hervorgehoben werden, dass es sich mit dieser Stelle ähnlich wie mit Mt 12,28 Par. verhält:[5] es erscheint natürlicher, dass Jesus selbst die in Mt 11,5 Par. aufgezählten Wunder zu einer Zeit, als sie etwas ganz Neues und Aufsehenerregendes darstellten, als Beweis dafür betrachtete, dass die von den Propheten geweissagte Vollendungszeit angebrochen war, als dass man es in der Urgemeinde getan hätte, als die Wunder Jesu schon mehrere Jahre zurücklagen. Freilich wird auch Apg 5,12—16 von den mächtigen Taten gesprochen, die die Apostel, und zwar besonders Petrus, vollbrachten (vgl. 2,43), aber diese Wunder scheinen in der Urgemeinde nicht dieselbe grosse Rolle wie im Leben Jesu gespielt zu haben; andernfalls würde man wohl nicht so viele Wundererzählungen aus dem Leben Jesu bewahrt haben.

Was hier von Mt 11,5f. Par. gesagt worden ist, dürfte auch von dem

---

[1] Billerbeck I S. 594ff.

[2] Billerbeck I S. 596, der aber nicht das Targum erwähnt.

[3] Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition² S. 22.

[4] Vgl. Bultmann a.a.O. S. 115; ders., Theologie des Neuen Testaments S. 6.

[5] Vgl. oben S. 181.

Wort von den seligen Augenzeugen Mt 13,16f.; Lk 10,23f. gelten: auch dieses Wort scheint sich am besten als Wort Jesu selbst, während seiner eigenen Lebenszeit gesprochen, verstehen zu lassen. Noch direkter als Mt 11,5f. Par. spricht dieses Wort davon, dass die Jünger Jesu als Augenzeugen die Erfüllung der alttestamentlichen Heilshoffnung erleben durften; dies kann sich wohl nur auf die Taten Jesu beziehen.

III. Die Botschaft Jesu und das Reich Gottes.

1. Mt 11,5f. Par.; 13,16f. Par.

In den beiden zuletzt besprochenen Stellen werden aber nicht nur die mächtigen Taten Jesu, sondern auch die von ihm verkündigte Botschaft als Beweis dafür erwähnt, dass jetzt die Zeit der Vollendung gekommen sei. Mt 13,16f. werden ja die Jünger um dessentwillen, was ihre Ohren hören, nicht weniger als um dessentwillen, was ihre Augen sehen, selig gepriesen. Und die Aufzählung der wunderbaren Dinge, die das Auftreten Jesu auszeichnen, in der Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers endet mit: »und Armen wird Freudenbotschaft verkündigt.» Nun fehlt indessen, wie oben im Anfang von Kap. II erwähnt wurde, dieser Satz in Syrus sinaiticus, in Codex Bobbiensis (*k*) der Vetus Latina sowie bei Klemens Alexandrinus; hinzu kommen aber ferner das syrische Diatessaron[1] und Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, Souter (Corp. Script. Eccl. Lat. L, Vindobonae 1908) S. 449.[2] Die Vermutung scheint deshalb nahe zu liegen, dass dieser Satz von Lukas, der ja nach 4,18 (vgl. 6,20 sowie oben S. 19f. und Anm. 1 S. 20) offenbar besonders an dem Evangelium an die Armen interessiert war, hinzugefügt sei. Hierfür spricht nun anscheinend auch der Umstand, dass der Satz offenbar den Text der Septuaginta von Jes 61,1 voraussetzt; der masoretische Text sowie das Targum redet ja von »Demütigen» statt von »Armen»,[3] während »Arme» als Bezeichnung eines Notzustandes besser zu dem Vorhergehenden passt. Indessen darf man wohl in Frage stellen, ob Lk wirklich aus eigenem Antrieb die Verkündigung der Freudenbotschaft an die Armen als Klimax in einer

---

[1] Evangelii cocordantis expositio facta a S. Ephraemo in Latinum translata ... ed. G. Moesinger, Venetiis 1876, p. 100 (nach Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe II S. 238).

[2] Ausserdem haben Θφ syr^{cur} νεκροὶ ἐγείρονται nach πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

[3] Siehe oben S. 107. Von der Differenzierung der Begriffe »arm» und »demütig» im Aramäischen gilt das oben S. 62 und Anm. 3 über die Verwendung von עָנִי und עָנָו im Neuhebräischen Gesagte.

Aufzählung der mächtigen Taten Jesu hinzugefügt haben sollte; eher dürfte dies der eigenen Art Jesu entsprechen (vgl. Lk 10,20). Anderseits ist es denkbar, dass die Verkündigung des Evangeliums gerade an die Armen in dem Milieu, in dem das Matthäusevangelium entstanden ist, wenig aktuell gewesen und dass deshalb der davon handelnde Satz in Mt 11,5 ausgelassen worden wäre.[1] Endlich ist aber zu beachten, dass es sich bei zwei der oben erwähnten Zeugen für den Text ohne πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, nämlich Klemens Alexandrinus und Ps. Augustinus' Quæstiones offenbar um Zitate aus dem Gedächtnis handelt. Bei Klemens Alexandrinus, Paed. I,10 (Stählin I S. 143,8ff.) folgt nämlich κωφοὶ ἀκούουσιν unmittelbar auf τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, wodurch χωλοὶ περιπατοῦσιν ausgefallen ist. Aus solchen freien Zitaten können selbstverständlich keine sicheren Schlüsse auf den von dem betreffenden Schriftsteller benutzten Text gezogen werden. Ähnlich wie bei Klemens verhält es sich auch bei Ps.-Augustinus; indessen folgt da auf *leprosi mundantur claudi ambulant*; auch handelt es sich hier um ein viel längeres und vollständig ausgeführtes Zitat, dessen Wortlaut aber hier und da von den uns bekannten Bibeltexten abweicht. Ferner ist jedenfalls mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Syrus sinaiticus hier wie oft sonst vom Diatessaron beeinflusst ist[2]; in diesem Fall würden die Zeugen des kürzeren Textes in Mt 11,5 auf *k*, das syrische Diatessaron und möglicherweise Ps.-Augustin, Quaestiones reduziert.[3]

In dem anderen der beiden zuletzt besprochenen Aussprüche werden jedenfalls nach der Mt-Version (Mt 13,16f.), so wie ihre Urform nach Lk 10,23 herzustellen ist[4], die Hörer Jesu auch um dessentwillen, was sie hören dürfen, selig gepriesen[5]; dies bedeutet aber offenbar in Verbindung mit dem, was in V. 17 (Lk 10,24) gesagt wird, dass auch die von Jesus verkündigte Botschaft zu der Erfüllung der prophetischen Verheissungen in bezug auf die Endzeit gehört. Dann kann aber auch die Botschaft

---

[1] Vgl. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to Saint Matthew S. 125.

[2] Vgl. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe II S. 244.

[3] Indessen ist zu beachten, dass Syr^{sin} an mehreren Stellen offenbar dem bei der Übersetzung benutzten griechischen Texte folgt, wo dieser sich vom Text des Diatessaron, soweit wir ihn kennen, unterscheidet, und zwar lässt er dabei nicht nur vieles aus, was im Diatessaron gestanden zu haben scheint, sondern er hat auch an einigen Stellen manches hinzugefügt, was im Diatessaron offenbar fehlte, sich aber bei anderen Textzeugen findet (siehe Burkitt a.a.O. S. 191—196. 235—238; vgl. S. 243).

[4] Vgl. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition^2 S. 114.

[5] Wie Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 69 hervorhebt, geht dies über die jüdischen Parallelen, die sich auf die zukünftige Vollendung beziehen, hinaus.

Jesu vom Reich Gottes nicht von diesem selbst getrennt werden, sondern stellt ein Stück von ihm dar. Indessen wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ursprünglich nur vom Sehen der Taten Jesu die Rede gewesen wäre und dass die Erwähnung des Hörens seiner Botschaft erst in der Urgemeinde hinzugefügt worden sei, wo das Schwergewicht auf dem Hören der dort verkündigten Botschaft gelegen haben dürfte; wahrscheinlich mutet es aber nicht an.[1]

2. Der Stürmerspruch (Mt 11,12f.; Lk 16,16).

a. *Der Sinn des Sprüches.*

Vom Reich Gottes als einer gegenwärtigen Grösse, die zu der ganzen bisherigen Offenbarung in Gegensatz gestellt wird, scheint auch einer der rätselhaftesten und deshalb in bezug auf seinen Sinn umstrittensten Aussprüche in den Evangelien zu handeln, nämlich der sog. Stürmerspruch Mt 11,12f; Lk 16,16, und zwar ist dabei offenbar wenigstens in erster Linie an die von Johannes dem Täufer und Jesus selbst verkündigte Botschaft sowie die Taufe des Johannes als das, worin die Gegenwärtigkeit des Gottesreiches zur Erscheinung kommt, gedacht. Mt und Lk bieten hier verschiedene Versionen; nach Mt lautet das Wort: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν; statt βιάζεται hat aber Lk im ersten Teil des Spruches als Prädikat zum Gottesreich εὐαγγελίζεται, und in dem zweiten Satz hat er καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Dass Mt hier das Ursprüngliche bietet, darüber ist man allgemein einig; die Abweichungen bei Lk stellen offenbar Erleichterungen der schwierigen Ausdrücke der Mt-Version dar.[2] Nach dem Wort von den Stürmern hat Mt in V. 13 die offenbar damit zusammengehörige Aussage: »Denn alle Propheten und das Gesetz haben

---

[1] Indessen ist zu beachten, dass die vom Hören der Angeredeten handelnden Worte in den Kodizes *ail* der Vetus Latina nicht nur, wie in der sonstigen Textüberlieferung, in Lk 10,23, sondern auch in V. 24 fehlen (vgl. hierzu Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II S. 22). Ferner spricht auch der Text Markions nach Tertullian, adv Marc IV,25 nur vom Sehen der Angeredeten. Dagegen ist es falsch, wenn Harnack behauptet, dass es in dem letzten Satze in V. 24 wegen des ὑμεῖς βλέπετε im ersten Glied des Verses ὑμεῖς ἀκούετε heissen müsste, wenn der Satz lukanisch wäre: da das ὑμεῖς im ersten Glied des Verses wegen seiner Stellung stark betont ist, wäre es unnatürlich gewesen, es im zweiten Glied zu wiederholen.

[2] J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 194; Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer S. 23f.; Goguel, Jean-Baptiste S. 66f.; Kümmel a.a.O. S. 71.

bis Johannes prophezeit», während Lk die entsprechende Aussage vor dem Stürmerspruch hat und zwar in der Form: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μεχρὶ Ἰωάννου. Hier hat Lk wiederum offenbar das Ursprüngliche: erstens passt nämlich ἐπροφήτευσαν kaum zu ὁ νόμος als Subjekt; auch die Erwähnung der Propheten vor dem Gesetz kann kaum ursprünglich sein.[1] Man kann auch kaum sagen, dass alle Propheten bis auf Johannes prophezeit haben; es liegt ja eine lange Zeit zwischen Johannes und dem letzten Propheten. Vor allem würde aber Lk kaum das Prädikat ausgelassen und damit die offenbar anstössige Aussage vom Ende des Gesetzes (vgl. Lk 16,17) geschaffen haben, wenn ihm die Mt-Version vorgelegen hätte.[2]

Gewöhnlich versteht man das βιάζεται in der Mt-Version wegen des folgenden καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, das am ehesten auf ein feindseliges Rauben hinzudeuten scheint, passivisch und übersetzt: »Von den Tagen Johannes' des Täufers an bis jetzt wird dem Himmelreich Gewalt getan, und Gewalttäter rauben es.»[3] Als diejenigen, die diese Vergewaltigung des Gottesreiches ausüben, soll sich Jesus dann entweder die bösen Geistermächte[4] oder Herodes und die führenden Kreise des jüdischen Volkes[5] vorgestellt haben. Gegen diese Interpretation scheint aber m.E. schon das ἁρπάζουσιν im zweiten Satze zu sprechen. Auch wenn das Verbum konativ gemeint wäre, kann wohl nicht davon die Rede sein, dass diejenigen, die die Verkünder des Gottesreiches verfolgen oder die Menschen hindern, ihre Botschaft anzunehmen, damit etwa versuchten, sich selbst das Gottesreich anzueignen, sei es, dass dabei an seine jetzt zu spürenden Anfänge in unserer Welt, sei es, dass an das Gottesreich als den Zustand der eschatologischen Vollendung gedacht wäre; das Gottesreich ist ja sowohl nach den Aussprüchen Jesu als auch nach der geläufigen jüdischen Vorstellungsweise etwas ganz anderes als die Menschen, durch die oder denen es verkündigt wird.[6] Nun hat man indessen gemeint, dass es sich hier darum handle, dass das Gottesreich durch die Aktion der in unserem Spruch erwähnten Gewalttäter den Menschen, denen es verkündigt werden solle, geraubt werde.[7] Als Stütze für diese

---

[1] Vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 114; Goguel a.a.O. S. 66.

[2] Vgl. Goguel a.a.O. S. 66f.; Kümmel a.a.O. S. 71.

[3] So von den alten Übersetzungen syr^{sin} und syr^{cur} sowie vet lat; in neuerer Zeit u.a. Dalman, Die Worte Jesu I S. 115; J. Weiss a.a.O. S. 195; Dibelius a.a.O. S. 24ff.; Klostermann, Das Matthäusevangelium S. 98f.; Schlatter, Der Evangelist Matthäus S. 368f.; G. Schrenck, ThWb I S. 608ff.; Kümmel a.a.O. S. 70ff.

[4] So Dibelius a.a.O. S. 26f.

[5] So u.a. Schlatter, Schrenck, Kümmel (siehe oben Anm. 3).

[6] Vgl. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 195.

[7] Schrenck a.a.O. S. 610; Kümmel a.a.O. S. 72.

Interpretation verweist z.B. DIBELIUS auf das Freerlogion zu Mk 16,14, wo es heisst, dass Satan (den Menschen) nicht gestattet, die wahre Kraft Gottes zu erfassen.[1] In unserem Spruch steht aber nichts, was uns irgendwelches Recht gibt, bei dem ἁρπάζουσιν αὐτήν daran zu denken, dass es sich hier darum handle, dass man *den Menschen* das Gottesreich rauben wolle; den Sinn »jemandem etwas rauben» hat nämlich ἁρπάζειν sonst nur, wo er aus dem Zusammenhang klar hervorgeht; das blosse ἁρπάζειν bedeutet an sich nur »rauben», »an sich reissen», und zwar um den betreffenden Gegenstand selbst zu besitzen.[2] Man kann auch nicht mit G. SCHRENCK auf Mt 13,19 ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ als Stütze der erwähnten Interpretation verweisen:[3] abgesehen davon, dass hier der Ort angegeben ist, woraus das Gesäte weggeraubt wird, kann man hier kaum von einem ἁρπάζειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ sprechen, wenn ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ hier ebenso wie in dem Satze ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται das Gottesreich als solches, als Ganzes bezeichnen soll.[4] Auch darf man nicht einen einzelnen allegorisierenden Zug der offenbar sekundären Auslegung des Gleichnisses von viererlei Acker für die Interpretation eines Ausspruchs von so prinzipieller Tragweite, wie es Mt 11,12 offenbar ist, massgebend sein lassen. Man kann aber m.E. auch nicht mit DALMAN darauf hinweisen, dass das aramäische Verbum אָנַס, das nach ihm hinter βιάζεται stecken sollte, sowohl »rauben» als auch »bedrücken» bedeuten kann und dass deshalb ἁρπάζουσιν eine den beabsichtigten Sinn des Verbums nicht treffende Übersetzung sei;[5] der Sinn, der sich dann ergeben würde: »Von den Tagen Johannes' des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich vergewaltigt (oder bedrückt), und Gewalttäter bedrücken es» würde eine so fade Tautologie darstellen, dass ich sie weder Jesus noch irgendjemand in der Urgemeinde zutrauen möchte. Endlich erscheint es fragwürdig, ob das Wirken der bösen Geister oder der führenden Kreise in Israel, wenn sie die Annahme der Botschaft Jesu zu verhindern versuchen, als ein βιάζεσθαι des Gottesreiches hätte bezeichnet werden können; βιάζεσθαι bedeutet ja, wenn es transitiven Sinn hat, »vergewaltigen», »zwingen», »mit Gewalt durchsetzen»,[6] was

[1] a.a.O. S. 27ff.

[2] Vgl. FRIDRICHSEN, ThZ 1946 S. 471 Anm. 2.

[3] SCHRENCK a.a.O. S. 610,20ff.

[4] Vgl. W. FOERSTER, ThWb I S. 472, 15f.

[5] a.a.O. S. 115; vgl. M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946, S. 84 Anm. 2.

[6] Dagegen bedeutet βιάζεσθαι an sich nicht »hemmen», wie SCHRENCK a.a.O. S. 610,16 behauptet; in den von ihm angeführten Stellen (Ri 13,15 A; 13,16 A; Josephus, ant I, 261) bedeutet βιάζεσθαι an sich nur »zwingen»; nur aus dem Zusammenhang geht hervor, dass es sich an diesen Stellen darum handelt, jemanden

bei der erwähnten Interpretation kaum zu passen scheint: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ja, wie eben hervorgehoben wurde, etwas anderes als seine Verkündiger.

Vor allem scheint aber gegen die jetzt besprochene Interpretation der Umstand zu sprechen, dass das in Mt 11,12 geschilderte Geschehen durch das im folgenden Vers Gesagte offenbar zu dem, was die Zeit vor Johannes auszeichnete, in Gegensatz gestellt wird — es scheint mir nämlich kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass die beiden Verse von Anfang an zusammengehören;[1] ohne V. 12 wäre V. 13 nur ein Torso: wenn da nach der — wie oben ausgeführt wurde — offenbar ursprünglicheren Lk-Version gesagt wird, dass das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes gehen, so erwartet man unbedingt eine Aussage darüber, was dann geschehen sei. Dass aber der Gegensatz zum Zeitalter des Gesetzes und der Propheten gerade in dem Bedrängt- und Gehemmtwerden des Gottesreiches bestehen sollte, mutet sehr unnatürlich an. Man müsste dann annehmen, dass das Gesetz und die Propheten hier als die Faktoren in Betracht kommen, die seit jeher die Gottesherrschaft in der Welt befördert haben; dann würde man aber in der Aussage in Mt 11,13 ein Verbum erwarten, das angäbe, dass man vor der Zeit des Johannes dem Gesetz und den Propheten gehorchte. So wie der Satz in Lk 16,16 steht, kann sein Sinn nur der sein, dass das Gesetz und die Propheten damals ihre Zeit hatten; jetzt werden sie aber von etwas ganz Neuem abgelöst. Hinzu kommt, dass die Benennung des vom Gesetz und den Propheten beförderten Zustandes mit dem Ausdruck »Reich Gottes» völlig ohne Analogie im N. T. sein würde.[2] Endlich würde die Aussage, dass das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes geherrscht hätten und dass erst seit Johannes das Gottesreich im eben angegebenen Sinn unterdrückt worden sei, gar nicht mit dem wirklichen Tatbestand übereinstimmen; gerade umgekehrt wird ja Mt 21,32 (vgl. Lk 7,29) die Zeit des Johannes als eine Zeit der Busse für die Verkommensten des Volkes hervorgehoben. Handelt es sich aber in unserem Spruch um das Gottesreich als das Neue im Gegensatz zum Gesetz und den Propheten, dann erwartet man unbedingt, dass zuerst erwähnt wird, dass das Gottesreich in Erscheinung getreten sei, ehe davon gesprochen wird, dass es bedrängt und gehemmt werde.[3]

---

zu zwingen, zurückzubleiben oder auf eine gewisse Handlung zu verzichten. Dies ist aber in Mt 11,12 nicht der Fall.

[1] Gegen Dibelius a.a.O. S. 23. 25.

[2] Dagegen würde es dem jüdischen Gebrauch des Ausdrucks entsprechen, siehe z.B. Billerbeck I S. 172ff.

[3] Vgl. Harnack, SBA 1907 S. 953.

Andere haben gemeint, es handle sich in unserem Spruch um das Bestreben der Zeloten, das Gottesreich mit Gewalt aufzurichten.[1] Allerdings wird ein solches Streben an einigen Stellen in der rabbinischen Literatur mit dem Ausdruck דָּחַק (עַל) הַקֵּץ, »das Ende drängen», d.h. es mit Gewalt herbeizuführen versuchen, benannt.[2] Indessen würde die Verwendung des Verbums βιάζεσθαι im Sinn »herbeizwingen» bei einem Substantiv, das nicht ein Nomen actionis ist, ohne Analogie sein; auch ist die erwähnte Verwendung von דָּחַק m.W. nur in Verbindung mit הַקֵּץ und im Aktivum belegt. Ferner wäre nicht einzusehen, was in diesem Ausspruch über die heilsgeschichtliche Lage in der Zeit vor und nach Johannes ein solcher Hinweis »auf ein abwegiges Trachten besagen sollte, wo vielmehr ein wichtiges Kennzeichen der gesamten Gegenwartslage zu erwarten ist.»[3] Auch hatte die zelotische Bewegung schon vor dem Auftreten des Johannes angefangen. Endlich passt diese Interpretation nicht zu ἁρπάζουσιν αὐτήν: dies kann ja nicht »durch Gewalt aufrichten» bedeuten.[4]

Es kann sich aber auch nicht darum handeln, dass Menschen durch Busse das Gottesreich herbeizwingen.[5] Freilich begegnet uns an mehreren

---

[1] So z.B. B. Weiss, MK I:1[9], Göttingen 1898, S. 219; J. Weiss a.a.O. S. 196f.; Wellhausen, Das Evangelium Matthaei S. 54.

[2] Siehe Billerbeck I S. 599.

[3] Schrenck a.a.O. S. 610,7ff. Ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme von Fridrichsen, ThZ 1946 S. 470f., unser Spruch beziehe sich auf die Täufergemeinde, die in Johannes den Messias sehe und selbst die messianische Gemeinde der Endzeit zu sein beanspruche. Zunächst erscheint es sehr fragwürdig, ob Jesus solche falsche messianische Ansprüche überhaupt als Vergewaltigung oder Raub des Gottesreiches bezeichnet hätte. Noch unwahrscheinlicher ist es aber, dass Jesus solche Ansprüche als das für die Zeit von Johannes ab im Gegensatz zu der Zeit des Gesetzes und der Propheten Bezeichnende hervorgehoben haben sollte. Fridrichsens Versuch, die Aussage in Mt 11,13 mit V. 12 dadurch zu verbinden, dass er V. 13 so interpretiert: das Gesetz und die Propheten »weissagten alle mit bezug auf Johannes, nämlich, dass er der kommende Elias (nicht der Messias!) ist», scheitert schon an der sprachlich völlig unmöglichen Übersetzung des ἕως Ἰωάννου, das ja nur »bis zu Johannes» bedeuten kann. Ferner fragt man sich, inwiefern das Gesetz und die Propheten geweissagt haben, dass gerade Johannes der Elias sei; auch ist es ausgeschlossen, dass die Aussage in V. 14, wie Fridrichsen unter Hinweis auf Mk 6,14 als vermeintliche Analogie geltend machen will, Objekt des ἐπροφήτευσαν in V. 13 sein sollte; sowohl mit Rücksicht darauf, dass ἐπροφήτευσαν kein Verbum sentiendi ist, als auch darauf, dass die reichliche Verwendung von Parataxe bei Mk dem stilistischen Niveau des Mt fremd ist, ist nämlich Mt 11,14 nicht mit Mk 6,14 zu vergleichen. Hinzu kommt endlich, was wir oben über die Priorität der Lk-Version von Mt 11,13 ausgeführt haben.

[4] Foerster a.a.O. S. 472,1.

[5] So Albert Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung[4], Tübingen 1926, S. 404: »Die Schar der Büssenden ringt es d.h. das Reich Gottes Gott ab, so

Stellen in rabbinischen Texten der Gedanke, dass das Eintreffen des messianischen Heils durch Busse beschleunigt werden kann[1], aber dies wird dabei nicht als ein Zwingen des Gottesreiches bezeichnet. Auch würde der Gedanke, dass Menschen durch ihr Handeln die Ankunft des Gottesreiches herbeizwingen können, Jesus völlig fremd gewesen sein (vgl. dagegen Mk 4,26—29). Hinzu kommt das eben über das Fehlen von Analogien zu einer derartigen Verwendung von βιάζεσθαι Gesagte. Ebenso fremd wie der zuletzt besprochene Gedanke dürfte aber Jesus auch die Vorstellung gewesen sein, dass man dadurch am Gottesreich Anteil gewinne, dass man es durch Gewalt bezwingt[2]; damit erledigt sich die Interpretation der alten Ausleger, Luthers und anderer, wonach es sich bei βιάζεται um »das ungestüme, heilshungrige Drängen» handeln sollte, »mit dem die Menschen seit der Zeit des Täufers das Reich gewaltsam wie eine Beute an sich zu reissen trachten»[3]; eine andere Sache ist es aber, dass Gewalt nötig ist, um die aus dieser Welt herrührenden Hindernisse für das Erlangen des Gottesreiches als Heilsgabe zu überwinden.

Die einzige Möglichkeit, in dem Ausspruch einen befriedigenden Sinn zu finden, scheint dann die früher von Melanchthon und F. C. Baur und in späterer Zeit von Zahn,[4] Harnack[5] und Rud. Otto[6] vorgeschlagene zu sein, βιάζεται als ein intransitives Medium aufzufassen mit dem Sinn »bricht sich mit Gewalt Bahn», wodurch V. 12 einen Sinn erhielte, der zu der Aussage in V. 13 gut passen würde.[7] Gegen diese Interpretation

---

dass es jeden nächsten Augenblick kommen muss»; M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Leipzig 1941, S. 70f.

[1] Siehe die Beispiele bei Billerbeck I S. 599f.

[2] Vgl. Schrenck a.a.O. S. 609,29ff.

[3] Schrenck a.a.O. S. 609,21f.

[4] Das Evangelium des Matthäus[4] S. 427ff.

[5] SBA 1907 S. 952ff.

[6] Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 79—82.

[7] Die besten Belege bei Schrenck a.a.O. S. 609 Anm. 3; von diesen bieten besonders Demosthenes 55,17: κἂν βιάσηταί ποτε (von einer hereinbrechenden Wasserflut); Diodoros Siculos IV, 11,3: (Herakles brauchte, um den nemäischen Löwen, der gegen metallene Waffen unverwundbar war, zu erlegen) τῆς κατὰ χεῖρα βιαζομένης ... ἀνάγκης; Johannes Malalas (Corpus scriptorum Byzantinorum [Dindorf] 686): εἰς με βιάζεται οὐράνιον φῶς treffende Analogien zu Mt 11,12 bei dieser Interpretation.

Nach Dalman a.a.O. S. 115 soll אָנַס hinter βιάζεται stecken (ebenso auch Schrenck a.a.O. S. 611,38ff.; M. Black a. oben S. 193 Anm. 5 a.O.); אָנַס ist aber in den reflexiv-passivischen Stammformen nicht mit intransitivem Sinn belegt, was dagegen bei תָּקַף der Fall ist, das, wie mir Herr Professor Odeberg mündlich mitgeteilt hat, der hier befürworteten Interpretation von βιάζεται und βιασταί auf eine befriedigende Weise entspricht.

hat man indessen eingewendet, dass sie sich nicht mit dem zweiten Satz vereinigen lasse: wenn nämlich auch ἁρπάζειν an sich wohl heissen könne: »etwas durch entschlossenen Zugriff packen», so sei doch, wenn es mit βιάζεται und βιασταί zusammen auftrete, »durch diese gehäufte Hervorhebung des räuberisch-feindseligen Motivs der Grundgedanke der Gewalttat sichergestellt».[1] Indessen scheint man dabei nicht mit der Möglichkeit gerechnet zu haben, dass wir es hier, wie in so vielen anderen Jesusworten, mit einer herausfordernden paradoxen Ausdrucksweise zu tun haben; der Sinn des zweiten Satzes des Spruches wäre dann der, dass sich, ebenso wie das Gottesreich sich selbst mit Gewalt Bahn bricht, auch unter den Menschen eine entsprechende Aktivität regt; das Gottesreich wird nämlich nur von solchen ergriffen, die mit ihrer äussersten Kraft kämpfen, um es zu gewinnen (Mk 9,43—48; Mt 13,44f.; Lk 13,24).[2] Allerdings kann es sich dabei, wie eben hervorgehoben wurde, nicht darum handeln, dass man etwa das Gottesreich selbst durch Gewalt bezwinge, sondern es muss gemeint sein, dass man die äusserste Gewalt aufbietet, um alle Hindernisse zu überwinden, die dem Erlangen des Gottesreiches im Wege stehen und dabei aus dieser Welt und uns selbst herstammen.

Mit dem jetzt besprochenen Einwand gegen diese Interpretation hängt ein anderer eng zusammen: der Nachsatz sei am natürlichsten als Erläuterung zum Vordersatz zu fassen, während bei der hier befürworteten Interpretation die beiden Sätze verschiedene Dinge ausdrücken würden, und zwar würde dies besonders von βιάζεται und βιασταί gelten.[3] Mir scheint indessen, dass man mit besserem Recht das Gegenteil geltend machen könnte: handelte es sich nämlich in beiden Sätzen um dieselbe Sache, dann würde man erwarten, dass die Ausdrucksweise stärker variiert würde; dagegen erscheint die wiederholte Verwendung des Stammes βια- viel wirkungsvoller, wenn es sich hier um zwei verschiedene Sachen handelt, die in einem Verhältnis der Entsprechung zu einander stehen.[4]

---

[1] Schrenck a.a.O. S. 609,40ff., der auf mehrere Stellen verweist, wo ἁρπάζειν mit βιάζεσθαι zusammensteht.

[2] Vgl. B. Ralph, Expository Times 28, 1916—17, S. 427.

[3] Goguel, Jean-Baptiste S. 67; Schrenck a.a.O. S. 609,11ff.

[4] Vgl. Harnack a.a.O. S. 954 Anm. 2: »Wieviel inhaltsreicher erscheint der Gedanke, wenn gesagt ist, dass das Reich selbst mit Gewalt kommt und dass man daher ein Stürmer sein müsse, um es zu gewinnen!» sowie Otto a.a.O. S. 81: »Im ersteren Falle (d.h. bei der passivischen Interpretation von βιάζεται) wäre die zweite Hälfte des Wortes nur eine Tautologie.» Nur ist zu beachten, dass der indikativische Nachsatz nicht so interpretiert werden darf, als spräche er direkt eine Forderung an diejenigen aus, die das Gottesreich gewinnen wollen (vgl.

b. *Jesus und Johannes.*

Wie dem auch sei, so dürfte es unter allen Umständen unbestreitbar sein, dass das Gottesreich, wenn das, was unser Spruch von ihm sagt, zu der Epoche des Gesetzes und der Propheten in Gegensatz gestellt wird, als etwas gedacht ist, das jetzt in Erscheinung getreten ist.[1] Ist aber die hier dargelegte Interpretation richtig, dann werden wir hier vor die Frage gestellt, woran Jesus denkt, wenn er sagt, dass das Reich Gottes seit den Tagen des Johannes sich mit Gewalt Bahn bricht. Für die Beantwortung dieser Frage entscheidend ist es aber, ob ἀπὸ τῶν ἡμερῶν τοῦ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ einschliesslich oder ausschliesslich gemeint ist; mit dieser Frage hängt offenbar die entsprechende betreffs ἕως Ἰωάννου in Mt 11,13 Par. zusammen. Gewöhnlich sieht man es als selbstverständlich an, dass ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ aus-

---

Schlatter a.a.O. S. 369: »Diese Deutung kommt leicht dazu, die Aussage des Spruchs in eine Mahnung zu verwandeln: so soll es sein; einzig βιασταί erlangen das Reich. Mit dieser Färbung wird aber der Spruch vom Ausleger beschenkt. Wie dieser Gedanke einen nicht missverständlichen Ausdruck bekäme, zeigt Luk. 13,24;» vgl. auch J. Weiss a.a.O. S. 196. Die hier befürwortete Interpretation braucht indessen nur zu bedeuten, dass die Menschen, denen das mächtige Hervordringen des Gottesreiches zugute kommt, selbst mit diesem sozusagen kongenial sind, insofern sie selbst in ihrem Streben, am Gottesreich Anteil zu gewinnen, eine Kraft entwickeln, die der, mit der das Gottesreich selbst hervorbricht, entspricht; so wird die neue Zeit von einer gewaltigen Bewegung ausgezeichnet, deren Kraft nur die stärksten Ausdrücke der Sprache gerecht werden können.

Man kann auch nicht gegen die hier befürwortete Interpretation mit Dibelius geltend machen, dass das ἕως ἄρτι bei Mt, das in der Lk-Version kein Gegenstück hat, darauf hindeute, »dass 'nun' eine andere Zeit eintreten werde, ebenso wie vor Johannes eine andere lag» (a.a.O. S. 24; vgl. Kümmel a.a.O. S. 72): das ἕως ἄρτι braucht hier ebenso wenig wie etwa 1 Sam 8,8; 2 Sam 7,6 oder Joh 5,17; 1 Kor 4,13; 8,7 zu bedeuten, dass jetzt eine neue Zeit eintrete; es bedeutet nur, dass der durch das Prädikatsverbum geschilderte Zustand immer noch fortdauert. Ist aber hier daran gedacht, dass dieser Zustand einst aufhören wird, so braucht dies nicht zu bedeuten, dass die Zeit zwischen dem Auftreten des Johannes und »jetzt» eine Zeit der Bedrängung des Gottesreiches sei; auch das Vordringen des Gottesreiches wird ja nicht ewig dauern: einst wird das Senfkorn zu einem Baum (Mk 4,32 Parr.), wird der Teig durchgesäuert (Mt 13,33 Par.) und die Saat reif für die Ernte (Mt 4,29); dann ist das Ansichreissen des Gottesreiches zu Ende.

M. Black, Expository Times 63, 1952, S. 290 vermutet unter Hinweis auf 2 Sam 5,20; Ps 106,29, dass hinter βιάζεται פרץ = »mit Gewalt hereinbrechen» stecke, und ferner, dass der zweite Satz in Mt 11,12 einen Versuch darstelle, den ersten Satz zu interpretieren. Damit würden wir aller Schwierigkeiten bei der Interpretation von Mt 11,12b ledig werden.

[1] Vgl. Dibelius a.a.O. S. 29; Schrenck a.a.O. S. 612,3ff.; Kümmel a.a.O. S. 72f.

schliesslich gemeint sei;[1] als Grund hierfür verweist Harnack auf Mt 11,11b, wonach Johannes sich selbst ausserhalb des Gottesreiches befand.[2] Nun ist es aber erstens sehr fragwürdig, ob V. 12 ursprünglich mit V. 11 zusammengehört; Lk hat ja die Parallele zu Mt 11,12 in einem ganz anderen Zusammenhang (Lk 16,16). Entscheidend ist aber erstens, dass ἀπό vor einem Ausdruck, der einen Zeitraum angibt, immer, wo es sich um eine positive Aussage handelt, einschliesslich gemeint ist.[3] Zweitens würde man, wenn ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου ausschliesslich gemeint wäre, nicht verstehen, warum gerade die Zeit des Johannes und nicht die Jesu selbst, mit dem das Neue bei dieser Interpretation gekommen wäre, als der entscheidende Wendepunkt angegeben wird, es sei denn, dass Jesus gemeint habe, dass Johannes selbst das Alte noch am Leben erhielt und die Offenbarung des Neuen verhinderte; das letztere ist aber schon deswegen ausgeschlossen, weil Jesus in Mt 11,9 Johannes als »noch mehr als einen Propheten» und in V. 11 als den Grössten unter den Weibgeborenen bezeichnet, was in Verbindung mit dem in V. 13 (Lk 16,16a) über das Gesetz und die Propheten Gesagten nur so verstanden werden kann, dass mit ihm die Zeit der Erfüllung, die Zeit des Gottesreiches gekommen sei.[4] Dann muss aber ἕως Ἰωάννου in V. 13 exklusiv gemeint sein.

Es erhebt sich nun zuerst die Frage, in welchem Sinn nach der Meinung Jesu das Neue mit Johannes angefangen hat. Jesus dürfte dabei nicht nur an die Wirkungen der Busspredigt des Johannes an sich gedacht haben — das Gottesreich, die Gottesherrschaft bedeutet ja nach Jesus nicht nur, dass die Menschen den Forderungen Gottes gehorchen, sondern der Ausdruck bezeichnet vor allem den eschatologischen Heilszustand, der walten wird, wenn Gott seine Herrschaft in der Welt aufrichtet. Und nach dem zweiten Satz in unserem Spruch scheint es sich hier darum zu handeln, dass es den Menschen durch die Wirksamkeit des Johannes möglich wurde, am Gottesreich teilzunehmen. Jesus dürfte deshalb in unserem Spruch an die Wirkungen der Busspredigt des Johannes in Verbindung mit der Taufe gedacht haben, insofern sie eine entscheidende Voraussetzung für die Teilnahme am Reich Gottes bedeuten.

---

[1] So Harnack a.a.O. S. 950; Otto a.a.O. S. 79. 80; Goguel a.a.O. S. 69; Schrenck a.a.O. S. 608,36ff.; 611,5f. 30ff.; 612,10ff.; vgl. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 178 o.; Kümmel a.a.O. S. 72. Ausnahmen sind Zahn a.a.O. S. 428; W. Foerster, ThWb I S. 472,10f. Dibelius lässt a.a.O. S. 26 die Frage offen.

[2] a.a.O. S. 951.

[3] Siehe z.B. 1 Esra 5,66(69); 2 Esra 9,7; Neh 9,32; Jer 43 (36),2 LXX.

[4] Das zuletzt Gesagte gilt selbstverständlich auch von dem ἀπὸ τότε des Lk; vermutlich ist aber das ἀπὸ τῶν ἡμερῶν κτλ. der Mt-Version ursprünglicher.

Nun war die Taufe des Johannes, wie früher ausgeführt, offenbar von ihm selbst als eine Handlung Gottes mit Israel gemeint, durch die er im Hinblick auf das bevorstehende Gericht Sündenvergebung schenkte,[1] und wahrscheinlich hat Jesus sie auf dieselbe Weise aufgefasst. Verbinden wir dies nun mit dem, was in unserem Logion bei der hier dargelegten Interpretation gesagt wird, könnte es scheinen, als hätte Jesus gemeint, dass seine eigene Botschaft und damit der Auftrag, der ihm gegeben war, mit der Botschaft und dem Auftrag des Johannes identisch gewesen wären. Dann fragt man sich aber, ob Jesus auch etwa die Freudenbotschaft an die Armen (Lk 6,20f.; Mt 11,5; Lk 7,22), die ja jedenfalls Lk 7,22 neben den Wundertaten Jesu als das für ihn Bezeichnende hervorgehoben wird, als etwas, was er mit Johannes gemeinsam hatte, betrachtete. Wahrscheinlich hat Jesus jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen sich und dem Täufer nicht nur in der Art ihres Auftretens (Mt 11,18f.; Lk 7,33f.), sondern auch im Inhalt und Charakter ihrer Botschaft gesehen (vgl. Mk 2,18f.): die Botschaft Jesu dürfte in weit höherem Grade als diejenige des Johannes den Charakter einer Heilsbotschaft gehabt haben: die Taufe des Johannes scheint nämlich nach Mk 1,4 (βάπτισμα μετανοίας) und Mt 3,7.10 Par. in erster Linie als eine Vorbereitung für das bevorstehende Gericht in Betracht gekommen zu sein; erst Jesus scheint das Reich Gottes als eine Heilsgabe Gottes an die dafür Empfänglichen verkündigt zu haben. Hätte schon Johannes selbst auf dieselbe Weise wie Jesus diese Botschaft verkündigt, dann hätte es Jesus kaum nötig gehabt, denen gegenüber, die selbst die Predigt des Johannes gehört haben dürften (vgl. Mt 11,7ff.; Lk 7,29), so stark hervorzuheben, wie es in Mt 11,9. 11ff. Par. geschieht, dass mit Johannes das Gottesreich sich zu verwirklichen anfing. Die entscheidende Voraussetzung seiner eigenen Wirksamkeit und damit den entscheidenden Durchbruch des Gottesreiches scheint Jesus aber nach den angeführten Aussprüchen in der Taufe des Johannes gesehen zu haben als einer Heilshandlung Gottes mit seinem Volke, durch die er den Bussfertigen im Hinblick auf das bevorstehende Gericht Sündenvergebung schenkt, sie zu Busse veranlasst und damit für das Empfangen des Gottesreiches bereit macht. Die Taufe des Johannes scheint also für die Predigt Jesu dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie das in dem Gleichniswort Lk 11,20f. Parr. angedeutete Ereignis nach der eigenen Auffassung Jesu für seine Dämonenbannungen hatte.

Wenn es nun in Mt 11,12 heisst: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, so

[1] Siehe oben S. 7f.

bedeutet dies nach der hier dargelegten Interpretation, dass nicht nur die Taten Jesu, sondern auch die Busspredigt und die Taufe des Johannes sowie die eigene Predigt Jesu als Träger des Gottesreiches betrachtet werden, und zwar in dem Masse, wie sie nicht nur auf die nahe Ankunft des Gottesreiches hindeuten, sondern diejenigen, die in bussfertiger Gesinnung die Botschaft Johannes' und Jesu annehmen, schon jetzt des künftigen Gottesreiches teilhaftig machen und ihr religiöses und sittliches Leben demnach verwandeln — dabei gilt dies von der Taufe des Johannes in Verbindung mit der Busse, insofern sie sozusagen den ersten Schritt zur Teilnahme am Gottesreich bedeutet. Mit anderen Worten: wenn Gott selbst nach der Auffasssung Jesu vorbereitend in der Taufe des Johannes, dann aber vollkommen in seiner eigenen Botschaft die dafür recht Empfänglichen seines endgültigen Heils teilhaftig macht, dann bedeutet dies nach Jesus, dass das Reich Gottes schon eine gegenwärtige Wirklichkeit ist. Was Jesus dann von Johannes unterscheidet, das scheint dabei das Bewusstsein zu sein, von Gott damit beauftragt zu sein, den Menschen, die für seine Botschaft recht empfänglich sind, eben jetzt am Reich Gottes, an dem endgültigen Heil Anteil zu vermitteln.

Von hier aus dürfte nun auch die sowohl in bezug auf ihren Sinn wie ihre Authentizität so umstrittene Aussage in Mt 11,11b; Lk 7,28b: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν verstanden werden:[1] wie gross Johannes auch war als derjenige, durch den das Gottesreich zum Durchbruch kam, so war er doch nur sein Vorläufer; er vertrat nur die Morgendämmerung des neuen Tages; das Gottesreich, das jetzt in Erscheinung getreten ist, ist etwas noch Grösseres und macht diejenigen, die seiner teilhaftig werden, grösser als Johannes. Ihre nächste Parallele hat deshalb die Aussage Mt 11,11b in 13,16f. Par. Viele haben in Mt 11,11b einen späteren Zusatz gesehen, durch den man in der Urgemeinde die Gültigkeit der für den Christusglauben anstössigen Aussage in V. 11a einschränken wollte.[2] Es erscheint mir aber fraglich, ob man in der Urgemeinde zu V. 11a hinzugefügt haben sollte, dass sogar der Kleinste der Jünger Jesu grösser als Johannes sei. Vor allem mutet es mich aber unwahrscheinlich an, dass Jesus seinen Ausspruch über

---

[1] Die Interpretation der Ausleger der alten Kirche, von Fr. Dibelius in ZNW 1910 S. 190ff. erneuert: »aber der Kleinere — d.h. Jesus — ist im Himmelreich grösser als er», ist nicht nur unnatürlich, sie wäre auch ohne Anknüpfungspunkt im Zusammenhang. Übrigens wären ja nach V. 11a alle anderen Menschen kleiner als Johannes; dann wäre es ebenso undeutlich, dass Jesus mit ὁ μικρότερος sich selbst meine, wie es überhaupt nach V. 11a unnötig wäre, andere Menschen als kleiner als Johannes zu bezeichnen (vgl. M. Dibelius a.a.O. S. 12f.).

[2] So z.B. Dibelius a.a.O. S. 13f.; Bultmann a.a.O. S. 177.

Johannes in Mt 11,7ff. mit der Aussage in V. 11a beendet haben sollte, ohne dabei Johannes zu jener heilsgeschichtlichen Grösse, die das Ziel auch seiner Wirksamkeit war, in Beziehung zu setzen. Es dürfte nämlich nicht damit zu rechnen sein, dass die Aussage über Johannes als den Grössten der Weibgeborenen ursprünglich durch die in V. 12, dass von seinen Tagen an das Gottesreich sich mit Gewalt Bahn breche, begründet wäre;[1] es ist offensichtlich, dass die Aussagen in V. 12f. nicht in erster Linie Johannes betreffen, sondern sich auf die beiden grossen Epochen der Heilsgeschichte beziehen.[2] Dabei kommt auch in Betracht, dass Lk 16,16 offenbar die ursprüngliche Reihenfolge der beiden Aussagen über die Zeit vor und nach Johannes hat: man erwartet ja zuerst eine Aussage über das, was die Zeit vor Johannes ausgezeichnet hat, ehe das Neue, dass die Zeit von Johannes ab auszeichnet, erwähnt wird. Wahrscheinlich hat deshalb unser Spruch ursprünglich einem ganz anderen Zusammenhang zugehört. Hierfür spricht nun auch der Umstand, dass Lk ihn in einem ganz anderen Zusammenhang als Mt hat.

Dass wir es in unserem Spruch mit einem authentischen Jesuswort zu tun haben, darüber scheint mir kein Zweifel bestehen zu können. Erstens würde man wohl in der Urgemeinde kaum Johannes den Täufer als den Wendepunkt der Heilsgeschichte in dem Sinn hervorgehoben haben, dass mit ihm die Zeit des Gesetzes und der Propheten zu Ende war und das Gottesreich in unserer Welt hervorzubrechen anfing (vgl. dagegen z.B. Joh 1,17); Johannes wird ja sonst nur als der Vorläufer Jesu dargestellt. Zweitens würde man dort, wo das Logion in Mt 5,18 und Lk 16,17 im Umlauf war, kaum gesagt haben, dass das Gesetz nur bis Johannes ging.

3. Die Gleichnisse in Mk 4 und Mt 13 Parr.

Im Mt werden, wie bekannt, mehrere Gleichnisse mit der Formel ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (13,24; 18,23; 22,2; vgl. 25,1) oder ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (13,31.33.44.45.47; 20,1) eingeleitet. In mehreren dieser Fälle handelt es sich aber offenbar um Dinge, die nicht dem Gottesreich selbst entsprechen, sondern nur Verhältnissen oder Regeln, die auf irgendeine Weise das Gottesreich betreffen (so z.B. Mt 18,23; 20,1; 22,2; 25,1).[3] In anderen Fällen dagegen handelt es sich offenbar um das Gottes-

[1] So D. Völter, Nieuw theologisch Tijdschrift 9, 1920, S. 86ff.

[2] Vgl. Harnack a.a.O. S. 951.

[3] Vgl. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 195 o. 217 o.; B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels S. 119f.; Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 65f.

reich als das Heilsgut — so in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und der Perle (Mt 13,34f.), die ja offenbar den grossen Wert des Gottesreiches und das Verhalten desjenigen, der vor die Botschaft vom Gottesreich gestellt wird, beleuchten wollen.[1] In den Gleichnissen, die aus dem Wachstum des Naturlebens geholt sind, wird das Gottesreich offenbar unmittelbar mit dem Hauptgegenstand dieser Gleichnisse verglichen, da sich in ihnen sonst nichts finden liesse, was ihm entsprechen würde. Wir wollen nun diese Gleichnisse näher betrachten.

a. *Die von selbst wachsende Saat (Mk 4,26—29).*

»So ist das Reich Gottes, wie wenn jemand Samen aufs Land wirft. Er schläft und steht auf Nacht und Tag, und der Same spriesst und wächst in die Höhe, er weiss nicht wie.[2] Von selbst trägt die Erde Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann reifen Weizen in der Ähre. Wenn aber die Frucht es erlaubt, dann sendet er alsbald die Sichel, denn die Ernte ist da.»

---

[1] Freilich heisst es uneigentlich, dass »das Himmelreich einem Kaufmann gleich ist, der schöne Perlen suchte»; dies entspricht aber offenbar einer uneigentlichen jüdischen Ausdrucksweise, siehe z.B. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912, S. 12 o. 13f.; Bultmann a.a.O. S. 195; Smith a.a.O. S. 119; Jeremias a.a.O. S. 65f.

[2] So muss übersetzt werden (eigentlich: »wie er nicht weiss», d.h. auf eine Weise, die er nicht versteht). Die Interpretation von ὡς als Zeitpartikel im Anschluss an die Vulgata: *dum nescit ille* — so u.a. Lohmeyer MK I:2[10] S. 86. 87 Anm. 1 — wäre, wie auch Lohmeyer bemerkt, im Griechischen völlig ohne Analogien; temporalen Sinn hat ὡς im Griechischen nur dann, wenn es sich um das Zusammenfallen von Ereignissen oder Zuständen in der Zeit handelt, was aber hier nicht der Fall ist, und bei einem Präsens nur, wo an das Andauern eines gewissen Zustandes bis zu einem gewissen Zeitpunkt gedacht ist (so Lk 12,58; Gal 6,10; ὡς ist dann = ἕως). Um einen Latinismus, wie Lohmeyer meint, würde es sich aber nur dann handeln können, wenn *dum nescit* eine geläufige lateinische Phrase wäre, was aber nicht der Fall ist. Die Annahme ist auch völlig unnötig: die Behauptung Lohmeyers a.a.O. S. 87 Anm. 1, dass ὡς keine Modalpartikel sei, ist völlig falsch.

H. Sahlin, Biblica 33, 1952, S. 55 weist darauf hin, dass in der einzigen uns bekannten syrischen Übersetzung der Stelle, nämlich der der Peschitta, ein dem αὐτομάτη entsprechender Ausdruck fehlt, und vermutet, dass dieses Wort eine verdeutlichende griechische Paraphrase des ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός darstelle, das ursprünglich zum Folgenden gehört habe. Indessen würde man dann eine entsprechende Bestimmung am Ende von V. 27 vermissen. Jedenfalls ist der griechische Text viel ausdrucksvoller in der Form, wie er da steht. Auch passt ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός viel besser am Ende von V. 23 als am Anfang von V. 28 — dass die fragliche Phrase dem Sinn nach mit αὐτομάτη identisch sei, wie Sahlin behauptet, ist unrichtig.

Die Ursprünglichkeit der einleitenden Formel ist früher von Bultmann angezweifelt worden.[1] Als Gründe dafür führt er an, erstens, dass es nicht leicht sei, dieses Gleichnis auf das Gottesreich zu beziehen — nach Bultmann ist ja das Gottesreich eine rein zukünftige Grösse —, und zweitens, dass man den Eindruck habe, dass die einleitenden Formeln öfters zugesetzt seien. Das Gleichnis sei ursprünglich in der Tradition mit dem Anfang ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς umgelaufen;[2] ursprünglich habe es sich nur auf die Wirkung der Verkündigung Jesu bezogen.[3] Aber erstens mutet es sehr unwahrscheinlich an, dass ein Gleichnis mit einer auf den einstigen Kontext hinweisenden Partikel überliefert wäre, ohne dass man dabei auch eine Angabe der Sache, auf die sich das betreffende Gleichnis bezog, bewahrt hätte. Zweitens zeigt im Gleichnis das starke Hervorheben der Sicherheit, mit der die Entwicklung der Saat zur Reife stattfindet, dass es sich hier nicht nur darum handelt, dass die Verkündigung der Botschaft Jesu in den Herzen der Zuhörer überhaupt Frucht trägt, sondern vor allem darum, dass das Geschehen, dass das Gleichnis zu beleuchten beabsichtigt, zu einem bestimmten Ziel hingeführt wird. Dieses Ziel kann dann, da ja das Reifen der Saat nach V. 29 als Voraussetzung für die Ernte in Betracht kommt,[4] nur die Vollendung der irdischen Vorgeschichte des Gottesreiches sein, d.h. wohl das Reifen aller Menschen, die willens sind, die Botschaft Jesu anzunehmen und seinen Weisungen zu gehorchen, für das künftige Gottesreich, wobei aber dieses Reifen gerade als die Voraussetzung für den Eintritt der Vollendung in Betracht kommt. Da aber die wunderbare neuschaffende Kraft, deren Wirkungen in diesem Gleichnis sowie in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig geschildert werden, im Zusammenhang mit der sonstigen Verkündigung Jesu nur dieselbe göttliche Schöpferkraft sein kann, die das Gottesreich selbst hevorbringt, kann das Ergebnis des in diesen Gleichnissen geschilderten Wachstums im Sinn Jesu nicht vom Begriff »das Reich Gottes» getrennt werden.

Von der Voraussetzung aus, dass das Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat sich wirklich von Anfang an auf das Gottesreich bezogen habe, will Bultmann aber anderseits geltend machen, dass aus

[1] a.a.O. S 186f.

[2] a.a.O. S. 187 o.; vgl. B. T. D. Smith a.a.O. S. 119.

[3] So C. R. Bowen, American Journal of Theology 22, 1918, S. 568; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde (Neutestamentliche Forschungen, 2. Reihe, Heft 3), Gütersloh 1928, S. 71; Bultmann a.a.O. S. 217; B. T. D. Smith a.a.O. S. 120.

[4] Dass V. 29 von Anfang an mit dem Vorhergehenden zusammengehört hat (anders Wellhausen z. St.; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² S. 544 f.), scheint sich daraus zu ergeben, dass die Reife der Saat unter allen Umständen nur als Voraussetzung der Ernte in Betracht kommt.

dem Gleichnis, »in dem das 'von selbst' die Pointe ist», nicht geschlossen werden darf, »dass die Gottesherrschaft (bzw. das 'Reich Gottes') eine in der Geschichte wachsende Grösse ist; es setzt vielmehr voraus, dass ihr Kommen ein von allem menschlichen Tun unabhängiges Wunder ist. So wunderbar wie das Wachsen und Reifen der Saat, das sich ohne des Menschen Zutun und Verstehen vollzieht.»[1] Das Letzterwähnte ist allerdings richtig, aber dabei ist nicht zu übersehen, dass das Gottesreich in unserem Gleichnis nicht mit irgendwelchem beliebigen wunderbaren Geschehen überhaupt, sondern mit dem Wachsen der Saat aus dem ausgestreuten Samen verglichen wird; es heisst ja: »Wie wenn jemand Samen aufs Land wirft, ... und der Same spriesst und wächst in die Höhe» usw. Dann muss es sich aber auch beim Gottesreich um ein analoges Geschehen handeln, d.h. um ein Wachsen aus einem kleinen Anfang.

Zum Teil ähnlich wie Bultmann hat früher Johannes Weiss und später B. T. D. Smith von einer rein futuralen Interpretation des Reichgottesbegriffes Jesu aus mit unserem Gleichnis fertig zu werden versucht; der Akzent soll nach ihnen nicht auf dem Wachsen und Reifen der Saat liegen, sondern darauf, dass die Reife und damit die Ernte sicher kommt, ohne dass der Landmann etwas dafür tun kann; die Lehre des Gleichnisses sei deshalb die, dass das Reich Gottes sicher komme, wenn nach Gottes Willen seine Zeit da sei, und dass wir deshalb nur geduldig zu warten haben. »Das Gleichnis mahnt zu geduldigem Warten und warnt vor willkürlichem Eingreifen-wollen, es antwortet nicht auf die theologische Frage: 'Wie kommt das Reich Gottes?', sondern auf die brennend ungeduldige: 'Wann kommt es? Kann man nicht etwas tun, dass es schneller komme?'»[2] Ähnlich heisst es bei Smith: »It is upon the fact of the 'givenness' of harvest, its mysterious coming independent of all human effort, that the parable lays stress. It would appear then that its purpose was to teach that the same held good of the Rule of God».[3] »The lesson is simply that as the farmer waits upon God for the harvest, so should Israel wait upon God for the Kingdom.»[4] Vgl. ferner Kümmel: »Wohl aber ist zu beachten, dass nicht die Tatsache als auffällig geschildert wird, dass der Same wächst und reift, sondern dass der Bauer an diesem Wachstum unbeteiligt ist, dass die Ernte ohne Beihilfe des Bauern sicher kommt. Nicht das Wachstum der Saat, sondern das sichere und unbeeinflussbare Eintreten der Ernte ist

---

[1] Theologie des Neuen Testaments S. 6; eine ähnliche Auffassung bei Smith a.a.O. S. 131.

[2] J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 85.

[3] a.a.O. S. 130.

[4] a.a.O. S. 131.

also der Vergleichspunkt des Gleichnisses.»[1] Dass das Gleichnis lehren will, dass das Reich Gottes ohne unser Zutun sicher kommt, dass wir seine Ankunft nicht beschleunigen können, ist richtig, die ganze Wahrheit ist es aber nicht; das Gleichnis schildert ja nachdrücklich, wie die reife Saat aus dem vom Landmann ausgestreuten Samen wächst, und der Grund des geduldigen Wartens des Landmanns ist ja eben dieses Wachstum. Sehen wir davon ab, dann ist das Gleichnis nicht länger dazu geeignet, ein Mittel zu sein zur Veranschaulichung der Sicherheit, mit der das Reich Gottes kommt.

Wenn somit das Gottesreich hier mit dem Aussäen, Wachsen und Reifen der Saat verglichen wird, so muss es sich auch beim Gottesreich um ein Wachsen aus einem kleinen Anfang handeln. Dass es sich dabei um die Verkündigung der Botschaft Jesu handelt, ist offensichtlich und wird ja auch durch das Gleichnis vom Säemann (Mk 4,3—8 Parr.) bestätigt.[2] Das Gleichnis kann sich dann, wie oben hervorgehoben wurde, nur darauf beziehen, dass durch die Verkündigung der Botschaft Jesu Menschen geschaffen werden, die bereit sind, in das vollendete Gottesreich einzugehen. Wenn dies nun hier als eine Aussage vom Reich Gottes dargestellt wird, so kann es nur bedeuten, dass die Botschaft Jesu und ihre Wirkungen, wenn Menschen durch sie des Gottesreiches teilhaftig werden und ihr religiöses und sittliches Leben dem entsprechend verwandelt wird, von dem Gottesreich selbst nicht getrennt werden können; wie aber aus der oben vorgenommenen Analyse hervorgehen dürfte, scheint dies auch dem Inhalt des Gleichnisses gut zu entsprechen.[3] Mit anderen Worten: das Gottesreich fängt schon durch die Verkündigung Jesu in unserer Welt an, wenn auch zunächst auf eine verborgene Weise.

Dass dieses Gleichnis auf Jesus selbst zurückgeht, mutet am wahrscheinlichsten an. Es kann sich nämlich in dem Gleichnis nicht nur darum handeln, etwaige Ängstlichkeit, was den Erfolg der Missionspredigt anbetrifft, zu beseitigen: wie oben hervorgehoben wurde, handelt es sich ja in diesem Gleichnis darum, dass das Reich Gottes ganz sicher seiner Vollendung entgegengeht, nachdem es nun einmal durch Jesus verkündigt worden ist; es bedarf keiner Mitwirkung von Menschen ausser durch Verkündigung des Wortes.[4] Das Bedürfnis, dies hervorzuheben, dürfte eher der Lage Jesu als der der Urgemeinde entsprochen haben.

---

[1] Verheissung und Erfüllung S. 76.

[2] Vgl. 4 Esra 9,31.

[3] Siehe oben S. 204.

[4] Es heisst offenbar die Bedeutung der starken Hervorhebung des selbständigen Wachstums der Saat — ohne das Zutun des Landmanns — für das Verständnis des Gleichnisses verkennen, wenn Dodd, The Parables of the Kingdom S. 179f. in

b. *Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig (Mk 4,30—32; Mt 13, 31—33; Lk 13,18—21).*

Ähnlich wie mit dem jetzt besprochenen Gleichnis verhält es sich nun auch mit den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig. Bei ihnen sind allerdings nicht direkte Zweifel gegen die Ursprünglichkeit der Einleitungsformeln erhoben worden — für sie scheint ja ihre zweigliedrige Gestalt sowohl bei Mk (V. 30) als auch bei Lk (13,18) stark zu sprechen —, wohl aber dagegen, dass das Gottesreich selbst in ihnen mit dem Senfkorn bzw. dem Sauerteig verglichen werde.[1] So rechnet Bultmann mit der Möglichkeit, dass diese Gleichnisse »ursprünglich vom einzelnen Menschen handelten und ihn belehren wollten, welches grosse Ende aus kleinen Anfängen erwachsen kann, sei es warnend, sei es tröstend.»[2] In-

---

dem Gleichnis einen Hinweis darauf sieht, dass jetzt, seitdem Johannes der Täufer den letzten Akt der Vorbereitung abgeschlossen hat, die Zeit der Ernte gekommen sei, indem Jesus die Menschen für das Reich Gottes einsammelt (vgl. Mt 9,37f.; Lk 10,2). »The parable in effect says, Can you not see that the long history of God's dealings with His people has reached its climax?» (a.a.O. S. 180). Es genügt nicht, mit Dodd a.a.O. S. 180 unter Hinweis auf Mk 11,30 Parr. in dem ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός und dem αὐτομάτη eine Andeutung zu sehen, dass das, was dem eigenen Wirken Jesu als Voraussetzung vorangegangen ist, von oben gewirkt sei — im Gleichnis handelt es sich ja nicht unmittelbar darum, dass das Wachstum der Saat durch göttliche Kraft hervorgerufen wird, sondern darum, dass es von selbst, ohne Beteiligung des Landmannes geschieht; dies passt umso weniger zu der Interpretation Dodds, als er S. 179 das Säen auf »that initial act of God which is prior to all human activity» bezieht. Wie könnte es übrigens den Zuhörern Jesu einleuchten, dass die jetzige Lage »the climax of a long process which prepared the way for it» in demselben Sinn sei wie die Ernte im Verhältnis zu dem vorhergehenden Wachstum der Saat? Es ist offenbar völlig unrichtig, so wie Dodd a.a.O. S. 179 tut, Mk 4,29 mit Mt 9,37f. Par zu verbinden; da handelt es sich um das Bild des Einsammelns, auf Menschen angewendet, die durch die Botschaft Jesu für das Reich Gottes eingesammelt werden sollen — der Gedanke der Reife und eines vorhergehenden Wachstumsprozesses ist dabei mit keinem Wort angedeutet —, Mk 4,29 dagegen um die Ernte als das Ende des vorhergehenden Wachstums — nach Joel 4,13, worauf unsere Stelle offenbar anspielt, ein Bild für das Gericht. Ferner sieht man weder ein, wozu bei der Interpretation Dodds die Schilderung in V. 27f. dienen soll, noch wie sie dazu geeignet sein könne, die religiöse Geschichte Israels, in der es sich ja um ein wiederholtes »Säen» des Gotteswortes handelt, zu beleuchten. Hinter der Interpretation Dodds liegt die an sich richtige Erkenntnis, dass Jesus die Zeit seiner Wirksamkeit als eine Zeit der Erfüllung der prophetischen Verheissungen betrachtete; nur ist dabei zu beachten, dass es sich eben nur um den Anfang der Vollendungszeit handelt: die Taten Jesu sind noch nicht abgeschlossen (Lk 13,32), und seine Botschaft hat ihr Werk unter den Menschen noch nicht vollendet.

[1] Theologie des Neuen Testaments S. 7; B. T. D. Smith a.a.O. S. 119f.

[2] Theologie des Neuen Testaments S. 7.

dessen fragt man sich dann erstens vergeblich, in welcher Beziehung das in diesen Gleichnissen Geschilderte zum Reich Gottes steht, d.h. warum diese Gleichnisse überhaupt als Gleichnisse vom Reich Gottes dargestellt werden. Zweitens wollen diese beiden Gleichnisse offenbar nicht lehren, »welches grosse Ende aus kleinen Anfängen erwachsen *kann*», sondern welches grosse Ende aus einem bestimmten kleinen Anfang erwachsen *muss*; das Wachstum eines kleinen Anfanges ist aber, wenigstens wenn es sich um etwas Gutes handelt, bei einem einzelnen Menschen etwas sehr Ungewisses und ist offenbar auch von Jesus so beurteilt worden (Mk 4,3—9; Mt 7,21.24—27 Par.). Endlich wäre es kaum natürlich, das Ergebnis einer inneren Entwicklung in einem einzelnen Menschen durch das Bild des Wachsens eines Baumes aus einem Samen zu veranschaulichen. Dies gilt umso mehr, wenn der Zug mit den Vögeln, die in den Zweigen des Baumes nisten, ursprünglich zum Gleichnis gehört hat.

Bei der Interpretation dieser beiden Gleichnisse ist es offenbar völlig unmöglich gewesen, von dem Gedanken an den kleinen Anfang abzusehen. Nun ist es aber seit Johannes Weiss üblich gewesen, hervorzuheben, dass es sich in diesen beiden Gleichnissen nicht um eine Entwicklung aus einem kleinen Anfang zu einem grossen Ende handle, sondern nur um »den Kontrast ... zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem überwältigend grossen Erfolge.»[1] Dies ist aber nicht richtig; wenn nämlich auch kein Nachdruck auf dem Prozess des Wachstums an sich liegt, so handelt es sich dennoch deutlich darum, dass das grosse Ende aus dem kleinen Anfang hervorwächst: weder das Emporwachsen der Senfstaude noch die Durchsäuerung des Teiges ist geeignet, ein blitzschnelles, unvermitteltes Geschehen zu veranschaulichen.[2] Allerdings hat zuletzt Jeremias bestreiten wollen, dass die beiden Gleichnisse ein fortlaufendes Geschehen im Auge haben: »Der Morgenländer fasst Anfangs- und Endstadium ins Auge, für ihn ist in beiden Fällen das Überraschende: die Aufeinanderfolge zweier grundverschiedener Zustände.»[3] Als Belege hierfür verweist er auf Mt 27,8: διὸ ἐκλήθη ... (scil.: und trägt diesen Namen) ἕως τῆς σήμερον; Lk 4,14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ... εἰς τὴν Γαλιλαίαν (scil.: und wirkte)· καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ; Apg 7,45: ἣν καὶ εἰσήγαγον ... οἱ πατέρες ἡμῶν ... ἕως τῶν ἡμερῶν

[1] J. Weiss a.a.O. S. 83; H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus S. 36; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 7; Schniewind, NTD 1[4] S. 81f.; Kümmel a.a.O. S. 78; Jeremias a.a.O. S. 110f. u.a.

[2] Es heisst deshalb kaum der Betrachtungsweise dieser beiden Gleichnisse gerecht werden, wenn Jeremias a.a.O. S. 111 ihren Sinn so paraphrasiert: »Aus einem Nichts schafft Gott seine Königsherrschaft.»

[3] a.a.O. S. 110f.

Δαυίδ (vor ἕως ist zu ergänzen: »und liessen sie stehen«); Mt 28,15: καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μεχρὶ τῆς σήμερον. Hierher gehört nun offenbar auch die Aussage in dem Gleichnis vom Sauerteig Mt 13,33; Lk 13,21: ἣν λαβοῦσα γυνὴ (ἐν)ἐκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.[1] Indessen hat Jeremias hier offenbar erstens nicht beachtet, dass die Mehrzahl dieser Stellen — Ausnahmen sind nur Mt 13,33 Par. und vielleicht Apg 7,45 — von den griechisch schreibenden Evangelisten stammen; die Erscheinung ist nämlich auch in der griechischen Literatur geläufig.[2] Wir haben es hier ganz einfach mit einer zusammengezogenen Ausdrucksweise zu tun, wobei das, was wegen des Zusammenhanges selbstverständlich ist, ausgelassen wird; dies bedeutet aber durchaus nicht, dass man das, was zwischen dem Anfang und dem Ende des betreffenden Geschehens liegt, übersehen habe — gerade umgekehrt ist offenbar gemeint, dass der Zustand, der stillschweigend als Folge der durch das Prädikatsverbum beschriebenen Handlung vorausgesetzt wird, bis zu dem angegebenen Zeitpunkt fortdauerte. Es handelt sich also hier mit anderen Worten nur um eine Ausdrucksweise, eine Art Brachylogie, und nicht um eine Vorstellungsweise, wie Jeremias meint. Endlich ist es offenbar Jeremias entgangen, dass in den beiden Versionen des Gleichnisses vom Senfkorn gerade vom Emporwachsen der Staude

---

[1] Dagegen gehört Lk 4,1f.: καὶ ἤγετο ... ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσεράκοντα, das Jeremias auch als vermeintlichen Beleg anführt, nicht hierher: ἤγετο ist ja offenbar Durativ!

[2] Besonders häufig begegnet sie uns bei ἄρχεσθαι oder ἀρχή, z.B. Philon, de spec leg II, 145: ἀρξάμενοι ἀπὸ μεσημβρίας ἄχρι ἑσπέρας; Aristoteles, hist animal, Bekker I, 599 B 10: καὶ ἄρχονται (scil.: οἱ θύννοι) θηρεύεσθαι ἀπὸ Πλειάδος ἀνατολῆς μέχρι Ἀρκτούρου δύσεως τὸ ἔσχατον (vgl. 633 A 13f.); Origenes, contra Cels I, 44, Koetschau I S. 94, 22f.: ἀλλὰ τὸ διδάξαν Μωϋσέα πνεῦμα τὴν πρεσβυτέραν αὐτοῦ ἱστορίαν, ἀρξαμένην ἀπὸ τῆς κοσμογενείας μέχρι τῆς κατὰ τὸν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα αὐτοῦ (vgl. VI S. 117, 28); Strabon VII, 2,4: ἀπὸ τῶν ἐκβολῶν τοῦ Ῥήνου λαβόντες τὴν ἀρχὴν μέχρι τοῦ Ἄλβιος; ferner VIII, 2,2; Julian 208 D; Sextus Empiricus, adv math VII, 298; Diogenes Laertios VIII, 30; Skylax, Periplous 1; Hippokrates, Gyn III, 217; Const apost V, 18. Vgl. auch Euripides, Hippolyt 32f.: (Phaidra hat ein Aphroditetempel bauen lassen) Ἱππολύτῳ δ' ἔπι τὸ λοιπὸν ὠνόμαζεν ἱδρῦσθαι θεάν: »sie benannte dieses Heiligtum der Göttin (nach Hippolytos, indem sie sagte), dass es auf Hippolytos gegründet sei (, und so wurde es) künftighin». Mit den hier besprochenen Fällen verwandt ist die Konstruktion ἔστη μέχρι τούτου, z.B. Athanasius, hist Arian 5,1, Migne 25, Sp. 700 A: ἆρ' οὖν μέχρι τούτων ἔστησαν; Heliodoros, aethiop VI, 12,1: τόν τε εἰληχότα δαίμονα στῆσαι τὰ δεινὰ μέχρι γοῦν τούτων καὶ ἀρκεσθῆναι παρακαλέσαντες; Menandros Rhetor, Spengel III S. 401,14: καὶ οὐκ ἄχρι τῶν θεῶν ἔστη μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἡμιθέους αὐτὸς παρήγαγεν; weitere Beispiele sind Philon, quod omnis prober 92; Nemesius, Migne 40 Sp. 808 C; Basilius von Seleukia, Migne 85 Sp. 61 B. Sämtliche hier angeführte Stellen verdanke ich Herrn Professor A. Wifstrand.

als einem Geschehen, das zwischen dem Senfkorn und der ausgewachsenen Staude liegt, ausdrücklich gesprochen wird: Lk 13,19 heisst es ja: καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον (vgl. Mt 13,32: ὅταν δὲ αὐξηθῇ ... καὶ γίνεται δένδρον) und Mk 4,32: ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων. Und was das Gleichnis vom Sauerteig betrifft, so gibt ja das ἕως οὗ ἐζυμώθη deutlich an, dass es sich auch für das Bewusstsein dessen, der dieses Gleichnis geschaffen hat, um einen fortlaufenden Prozess handelte.

Ist aber das Wachstum der Staude aus dem Senfkorn bzw. die Durchsäuerung des Mehls durch den Sauerteig ein wesentlicher Zug der beiden Gleichnisse, von dem der Gedanke an den Gegensatz zwischen dem kleinen Anfang und dem grossen Ende somit nicht getrennt werden kann, dann sind die beiden Gleichnisse nur dann dazu geeignet, die Sicherkeit, mit der das Gottesreich kommt, zu beleuchten, wenn es sich auch bei dem Gottesreich um ein Wachsen aus einem kleinen Anfang handelt, das seiner Art nach mit dem Wachsen der Staude aus dem Senfkorn oder der Durchsäuerung des Mehls durch den Sauerteig analog ist. Dieser kleine Anfang kann dann nur das Auftreten und Wirken Jesu sein.[1]

Nun meint Jeremias aber ferner, dass es sich auch bei diesen beiden Gleichnissen um eine Inkonzinnität in der Einleitungsformel handele, indem das Gottesreich nicht mit dem Senfkorn oder dem Sauerteig, sondern mit der hohen Staude, in deren Zweigen die Vögel nisten, bzw.

---

[1] Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 7. Nach Dodd a.a.O. S. 190 soll nicht der Gegensatz zwischen dem kleinen Anfang und dem grossen Ende der Hauptgedanke des Gleichnisses vom Senfkorn sein — nur Mk habe diesen Gegensatz hervorgehoben —, sondern das Wachstum des Baumes bis zu der Stufe, dass die Vögel in seinen Zweigen nisten können. Das Gleichnis wolle deshalb lehren, »that the time has come when the blessings of the Reign of God are available for all men ... That multitudes of the outcast and neglected in Israel, perhaps even of Gentiles, are hearing the call, is a sign that the process of obscure development is at an end. The Kingdom of God is here: the birds are flocking to find shelter in the shade of the tree» (a.a.O. S. 191). Indessen bleibt auch, wenn Mk 4,31 ein späterer Zusatz sein sollte, der Gegensatz zwischen dem kleinen Samen und dem Baum sowie das Wachsen des Baumes aus dem Senfkorn der Hauptgedanke des Gleichnisses — wozu sollte sonst gerade das Senfkorn als Gegenstand des Vergleiches gewählt worden sein (vgl. Kümmel a.a.O. S. 77)? Wie hätten aber anderseits die Zuhörer verstehen können, dass sich das Nisten der Vögel in den Zweigen des Baumes auf das Kommen der Zöllner und Sünder zu Jesus bezöge, und wie hätten sie ferner darin ein Zeichen dafür sehen können, dass das Gottesreich jetzt seine Vollendung erreicht hätte? Auch würde es, wenn die Interpretation Dodds richtig gewesen wäre, geheissen haben: »Wenn die Vögel in einem Baume nisten, weiss man, dass der Baum ausgewachsen ist», d.h. man würde erst daran, dass Vögel in einem Baum nisten, feststellen können, dass er ausgewachsen ist!

mit dem fertigen, aufgegangenen Teig verglichen werde.[1] Da indessen die Staude aus dem Senfkorn emporwächst und der fertige, aufgegangene Teig aus dem kleinen Sauerteig entsteht, hat diese Distinktion für die Frage, inwiefern hier von einem gegenwärtigen Gottesreich die Rede ist, keine Bedeutung; es kann ja nicht von irgendwelchem Wesensunterschied zwischen dem kleinen Anfang und dem grossen Ende die Rede sein. Dann kann aber der Sinn der beiden Gleichnisse nur der sein, dass in der Verkündigung und den Taten Jesu das Gottesreich schon gegenwärtig und mit seinen Kräften wirksam ist und dass deshalb aus diesem kleinen Anfang etwas werden wird, was an Grösse alles andere in der Welt überragt — ebenso wie aus dem Senfkorn ein grösseres Gewächs als alle anderen Gartenkräuter wird — und dass von ihm eine Kraft ausgehen wird, die Israel ebenso durchdringen und umschaffen wird, wie der kleine Sauerteig die ganze Menge von Mehl durchsäuert, sofern die einzelnen Individuen die Botschaft Jesu in gehorsamem Herzen annehmen. Verkündigte nun Jesus das Reich Gottes als die Gabe Gottes an die dafür recht Empfänglichen sowie das neue Leben in Gemeinschaft mit Gott und nach seinem Vorbild, das mit dieser Gabe unauflöslich verbunden war,[2] so folgt aus diesen beiden Gleichnissen, dass die Gottesgemeinschaft und damit das neue Leben nach dem Vorbild Gottes, die durch die Botschaft Jesu bei den für sie Empfänglichen geschaffen wurden, schon das Reich Gottes sozusagen *in nuce* darstellen. Und dass die beiden Gleichnisse wirklich auf Jesus selbst zurückgehen, mutet am wahrscheinlichsten an sowohl wegen des kühnen Glaubens an die Wachstumskraft des kleinen Anfangs, der in ihnen zum Ausdruck kommt, als auch deswegen, weil dieser Blick, der sich von dem unbedeutenden Anfang zu dem grossen Ende hinwendet, eher der Lage Jesu als der der Urgemeinde — deren Blick wohl in erster Linie teils auf die immer mehr wachsende Mission, teils auf die Parusieerwartung gerichtet gewesen war — entsprochen haben dürfte.[3]

---

[1] Die Gleichnisse Jesu S. 66.

[2] Vgl. oben S. 108f.

[3] Nur mit Zögern möchte ich hier auch auf die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24—30) und vom Schleppnetz (Mt 13,48f.) hinweisen: es ist ja nicht über jeden Zweifel erhaben, ob sie auf Jesus selbst zurückgehen. Dass jedoch der Hauptgedanke des Gleichnisses vom Unkraut, nämlich die Begründung dafür, dass die Scheidung zwischen Unkraut und Weizen erst am Ende stattfinden darf (V. 27—29), in der offenbar sekundären Auslegung des Gleichnisses in V. 36—43 völlig übergangen wird, zeigt, dass das Gleichnis jedenfalls älter als die Auslegung ist (vgl. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition[2] S. 202f.; B. T. D. Smith a.a.O. S. 198). Ferner kommt es mir viel wahrscheinlicher vor, dass der in V. 27—29 ausgesprochene Gedanke auf Jesus selbst zurückgeht, als dass

c. *Das Wort vom Offenbarwerden des Verborgenen (Mt 10,26f; Lk 12,2f.).*

Nun gibt es indessen ein anderes Jesuswort, das freilich nicht ausdrücklich vom Gottesreich spricht, das aber dennoch insofern denselben Gedanken wie die beiden jetzt besprochenen Gleichnisse zum Ausdruck zu bringen scheint, als in ihm nach der am wahrscheinlichsten anmutenden Interpretation etwas Ähnliches über die von den Jüngern Jesu verkündigte Botschaft ausgesagt wird wie in den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig über das Reich Gottes, nämlich das Wort von der Enthüllung des Verborgenen Mt 10,26f.; Lk 12,2f. Bei beiden Evangelisten fängt das Wort mit der Aussage an: »Es gibt nichts Verhülltes, das nicht offenbart werden wird, und nichts Verborgenes, das nicht bekannt werden wird.» Bei Mt haben die folgenden Worte die Gestalt einer Mahnung an die Jünger, das, was Jesus ihnen in der Finsternis sagt, im Licht zu reden, und was sie im Ohr hören, auf den Dächern zu verkündigen. Bei Lk heisst es dagegen, dass das, was die Jünger selbst im Verborgenen verkündigen, einst von anderen auf den Dächern verkündigt werden wird. Dem Wort geht bei Lk eine Warnung an die Jünger vor Heuchelei voran; das Wort von der Enthüllung des Verborgenen scheint dabei diese Warnung zu begründen.[1]

Nun kann aber die Matthäusversion offenbar nicht ursprünglich sein:

---

er in der Urgemeinde entstanden wäre. Unsicherer erscheint mir dagegen die Authentizität des Gleichnisses vom Schleppnetz; es mutet mich nämlich fragwürdig an, ob Jesus tatsächlich gemeint habe, dass Menschen verschiedener Art in dem Sinn, um den es sich in diesem Gleichnis handelt, d.h. »gute und böse», seine Botschaft annähmen; dieses Gleichnis scheint in die Nähe von Mt 22,10—13 zu gehören. Etwas anderes ist es, dass nicht alle, die die Botschaft Jesu annahmen, zu den von ihm geforderten Opfern bereit waren (Lk 14,25—33). (Dagegen braucht das Gleichnis vom Unkraut nur einzelne Fälle von späteren Entartungen unter den Jüngern vorauszusetzen, gegen die einige bereit waren einzuschreiten.)

Wie dem nun auch sei, es erscheint mir kaum richtig, mit Kümmel das ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι Mt 13,24 nur auf das Scheiden im Gericht zu beziehen (a.a.O. S. 81f.): der Gedanke, den das Gleichnis vom Unkraut beleuchten will, betrifft doch die gegenwärtige Lage unter den Jüngern oder Anhängern Jesu; auf sie muss sich somit die Einleitungsformel beziehen, wenn sie ursprünglich ist. Von ihr gilt aber, was oben zu der Einleitungsformel des Gleichnisses von der von selbst wachsenden Saat gesagt wurde: wäre die Einleitungsformel nicht da, hätte man einen anderen Hinweis auf das, worauf sich das Gleichnis bezieht, erwartet. Die einzige Verbindung zwischen dem Gleichnis und dem Reich Gottes, die Kümmel bei seiner Interpretation der Einleitungsformel herstellen kann, ist die, dass die Scheidung zwischen den Kindern des Reiches und den anderen erst dann stattfindet, wenn das Gottesreich kommt (a.a.O. S. 81).

[1] Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II² S. 96.

die Mahnung an die Jünger, das, was Jesus ihnen sagt, öffentlich zu verkündigen, passt nämlich schlecht nach V. 26, wo das Offenbarwerden des Verborgenen als ein allgemeines Gesetz analog einem Naturgesetz dargestellt wird und sich somit auf etwas beziehen muss, was ohne weiteres, ohne unser Wollen geschieht; man erwartet dann, dass der folgende Satz ein Beispiel dieses allgemeinen Gesetzes und nicht eine Vorschrift enthält. Ferner kann Jesus kaum seine Verkündigung als geheim im Gegensatz zu derjenigen der Jünger während ihrer Missionsreise betrachtet haben; anderseits gibt uns aber dieses Logion durchaus keinen Anlass zur der Annahme, dass sich der Befehl Jesu auf einen späteren Zeitpunkt etwa in Analogie mit Mk 9,9 bezöge; es erscheint deshalb willkürlich, unser Logion mit dem sog. Messiasgeheimnis zu verbinden.[1] Hinzu kommt, dass die Entstehung der Lukasversion kaum begreiflich wäre, wenn die Matthäusversion ihm vorgelegen hätte; dagegen lässt sich leicht verstehen, wie die Matthäusversion entstanden ist: Mt wollte aus dem Worte eine Mahnung zu freimütiger Verkündigung der christlichen Botschaft machen; dabei hat er vermutlich das Ganze dem jüdischen Brauch entsprechend verstanden, dass der Redende bei einem Gottesdienst sich eines anderen bedient, dem er flüsternd seinen Lehrvortrag übermittelt, den dieser dann der Gemeinde laut weitergibt;[2] so denkt Mt hier offenbar daran, dass die Jünger auf ihrer Missionsreise, zu der sie nach diesem Kapitel ausgesandt werden, eine ähnliche Rolle im Verhältnis zu ihrem Meister spielen.

Nun kann aber anderseits auch der Zusammenhang bei Lk nicht ursprünglich sein: das Wort spricht ja nicht nur von der Enthüllung des Verborgenen überhaupt, sondern auch von dem Offenbarwerden dessen, was im Geheimen gesagt wird. Bultmann meint, dass das Wort von Anfang an nichts als »eine volkstümliche Warnung, jemandem Geheimnisse anzuvertrauen», gewesen sei, »genau so profan wie etwa das deutsche: 'Die Sonne bringt es an den Tag'».[3] Er verweist dabei auf ein arabisches Sprichwort: »Ein Wort, zwischen zweien gewechselt, wird unter zweitausend verbreitet.»[4] Man kan ferner auf das Wort Hillels Abot 2,4b hinweisen: »Sage nicht von einem Worte, dass es nicht möglich sei, es zu hören, denn schliesslich wird es doch (von anderen) gehört werden.»[5] Nun ist allerdings Bultmann sich darüber völlig klar, dass das Wort schon in Q ebenso wie die Parallele in Mk 4,22 als Verheissung gedeutet

[1] So N. Johansson, Svensk teologisk kvartalskrift 1940 S. 11.
[2] Siehe Billerbeck I S. 579; IV S. 185ff., und vgl. Klostermann z. St.
[3] Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 99.
[4] a.a.O. S. 100 Anm. 1.
[5] Billerbeck I S. 579 oben.

worden ist, »denn nur so war es für die christliche Tradition brauchbar.»[1] Es erscheint mir aber sehr fragwürdig, ob das Wort jedenfalls in der Gestalt, in der es uns in Mt 10,27 und Lk 12,3 begegnet, von Anfang an wirklich nur den eben erwähnten Sinn einer Warnung vor Anvertrauen von Geheimnissen gehabt habe; der feierliche Klang des Wortes mit seinem »poetisch gehobenen Parallelismus»:[2] »in der Finsternis — im Lichte», »in den Kammern — auf den Dächern» scheint sich für eine so banale Wahrheit schlecht zu eignen.[3] Nun kann der ursprüngliche Sinn des Wortes in der christlichen Überlieferung nur der gewesen sein, dass das, was die Jünger im Stillen verkündigen, einst öffentlich verkündigt werden wird: ebenso wie überhaupt alles, was verborgen ist, einst offenbar werden wird, so wird auch die Predigt der Jünger, die jetzt vergleichsweise unbemerkt ist, einst von aller Welt gehört werden. Der Sinn des Wortes ist dann mit dem der beiden eben besprochenen Gleichnisse eng verwandt: die Verkündigung Jesu und seiner Jünger wird, trotz ihres unansehnlichen Anfangs, einst in aller Welt gehört werden; deshalb sollen die Jünger nicht ängstlich sein.[4] Es scheint mir dabei sowohl im Hinblick auf diesen offenbar für Jesus charakteristischen, überaus kühnen Gedanken sowie auf die paradoxe, poetische Form des Wortes, kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass es auf Jesus selbst zurückgeht. Ausgeschlossen ist aber nicht, dass er dabei an ein geläufiges Sprichwort angeknüpft habe.

Nun ist aber anderseits der Unterschied zwischen diesem Spruch und den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig nicht zu übersehen: nicht nur wird im ersteren nicht ausdrücklich vom Reich Gottes gesprochen, sondern auch die Gesichtspunkte sind in beiden Fällen etwas verschieden: in dem Wort von der Enthüllung des Verborgenen handelt es sich nur um die Botschaft Jesu und der Jünger als solche und ihre Verbreitung in der Welt, in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig ebenso wie in demjenigen von der von selbst wachsenden Saat dagegen auch und vor allem um die Wirkungen dieser Botschaft in unserer Welt: nur im Hinblick auf ihre Wirkung konnte die Botschaft Jesu mit einem Senfkorn oder einem Sauerteig oder mit Saatkorn verglichen werden, und nur die Wirkung der Botschaft Jesu kann als Reich Gottes, als der Zustand der Gottesherrschaft bezeichnet werden, wenn auch zunächst in jenem begrenzten Sinn, der oben angegeben wurde; die Vollendung bleibt der Zukunft vorbehalten.

---

[1] a.a.O. S. 100.

[2] Jülicher a.a.O. S. 96.

[3] Vgl. Jülicher a.a.O. S. 96.

[4] Ebenso Jülicher a.a.O. S. 97.

d. *Der Schatz im Acker und die kostbare Perle (Mt 13,44—46).*

Gewöhnlich hat man in den beiden Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle Mt 13,44—46 nur den grossen Wert des Gottesreiches und im Anschluss daran die Forderung, um seinetwillen alles aufzuopfern, veranschaulicht gesehen.[1] Dabei hat man indessen offenbar einen wesentlichen Zug in dem ersten der beiden Gleichnisse verkannt, nämlich die Freude über die Entdeckung des verborgenen Schatzes, die den glücklichen Finder dazu treibt, alles, was er hatte, zu verkaufen, um den Acker, worin der Schatz verborgen war, zu erwerben.[2] Ebenso wird in dem Gleichnis von der Perle das Benehmen des Kaufmanns, wenn er ebenfalls alles verkauft, um die eine kostbare Perle zu erwerben, als Folge seiner Entdeckung dieser unvergleichlichen Perle dargestellt. »Nicht das Opfer der beiden Männer des Doppelgleichnisses ist das Entscheidende, sondern der Anlass zu ihrem Opfer: das Überwältigtwerden durch die Grösse ihres Fundes»;[3] dieses Überwältigtwerden ist aber mit der Entdeckung selbst untrennbar verbunden: erst als der Mann den Schatz entdeckte und der Kaufmann die kostbare Perle fand, verkauften sie alles, was sie hatten.[4] Dies bedeutet für die geistige Situation, die die beiden Gleichnisse beleuchten wollen, dass das von Jesus verkündigte Gottesreich dem Menschen als etwas völlig Neues und Unerwartetes begegnet, das ihn in eine ganz neue Lage stellt und ihn zur Aufopferung alles anderen treibt, um das Gottesreich zu gewinnen. Es handelt sich somit nicht nur darum, dass etwas, was man im Judentum lange erwartet hat, jetzt näher gerückt sei, sondern das Gottesreich begegnet dem Zuhörer der Botschaft Jesu als eine ganz neue und überwältigende Wirklichkeit, und zwar deswegen, weil es ihm als etwas begegnet, an dem er eben jetzt Anteil gewinnen kann, wenn er bereit ist, um seinetweillen alles andere aufzuopfern. Dies bedeutet aber, dass das Reich Gottes vor dem empfänglichen Hörer der Botschaft Jesu schon als gegenwärtige Wirklichkeit steht.[5]

---

[1] So z.B. Jülicher a.a.O. S. 583.

[2] Vgl. E. G. Gulin, Die Freude im Neuen Testament I (Annales acad. scient. fennicae Ser. B, Tom. 26:2), Helsinki 1932, S. 37—40; Jeremias a.a.O. S. 100f.; Otto, Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 97f.

[3] Jeremias a.a.O. S. 101.

[4] Vgl. Fridrichsen, Svensk teologisk kvartalskrift 1932 S. 46; Otto a.a.O. S. 98.

[5] Vgl. Fridrichsen a.a.O. S. 46; Dodd a.a.O. S. 113.

IV. Lk 17,20 f.

In den jetzt behandelten Aussprüchen und Gleichnissen wird die Vorstellung, die nach unserer hier dargelegten Analyse in ihnen zum Ausdruck kommt, vom Reich Gottes als einer schon in unserer Welt gegenwärtigen und wirksamen Grösse, mehr vorausgesetzt als direkt ausgesprochen. In dem jetzt zuletzt zu besprechenden Ausspruch Lk 17,20f.: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν wird bei der sprachlich natürlichsten Interpretation vom Reich Gottes ausdrücklich gesagt, dass es etwas Innerliches im Menschen und somit auch etwas Gegenwärtiges sei, und seine äussere Wahrnehmbarkeit wird direkt verneint. Diese Stelle gehört indessen, wie bekannt, zu den umstrittensten im ganzen N.T. An sich scheint die Sache vom sprachlichen Gesichtspunkt sehr einfach zu sein; Colin H. Roberts scheint mir völlig recht zu haben, wenn er sagt: »If of all Jesus' teaching about the Kingdom this one paragraph had alone survived, no Greek scholar would have thought of rendering the last sentence except in the way familiar by usage and sanctioned by a tradition of exegesis almost unbroken until modern times, *The Kingdom of Heaven is within you.*«[1]

Die Schwierigkeit bei dieser Interpretation liegt einerseits darin, dass Jesus zu den in V. 20 als Fragenden angegebenen Pharisäern gesagt haben sollte, dass das Gottesreich in ihrem Inneren sei, anderseits und vor allem aber darin, dass es schwierig erschienen ist, eine solche Aussage mit den im Anfang dieses Kapitels besprochenen Aussprüchen zu vereinigen, in denen das Gottesreich offenbar als eine rein futurale Grösse gedacht ist. Die meisten haben deshalb unter Hinweis auf Xenophon, Anabasis I,10,3: (die griechischen Soldaten haben einen Anfall abgeschlagen und eine Konkubine des Kyros, die zu ihnen geflüchtet war, gerettet) καὶ τἆλλα, ὁπόσα ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἄνθρωποι ἐγένοντο, πάντα ἔσωσαν sowie Hellenika II,3,19, wo die Argumentation des Theramenes gegen die Erwählung von 3000 mit folgenden Worten wiedergegeben wird: ἄτοπον δοκοίη ἑαυτῷ γε εἶναι ... βουλομένους τοὺς βελτίστους τῶν πολιτῶν κοινωνοὺς ποιήσασθαι τρισχιλίους, ὥσπερ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἔχοντά τινα ἀνάγκην καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἶναι, καὶ οὔτ' ἔξω τούτων σπουδαίους οὔτ' ἐντὸς τούτων πονηροὺς οἷόν τε εἴη γενέσθαι, das ἐντὸς ὑμῶν in Lk 17,21 mit »mitten unter euch», also = ἐν μέσῳ ὑμῶν übersetzen wollen. Dabei sind

[1] Harvard Theological Review 41, 1948, S. 1. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Interpretation der Stelle gibt B. Noack, Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Luk. 17,20—24 (Symbolae Biblicae Upsalienses 10), Uppsala 1948, S. 3—38.

aber die Vertreter dieser Übersetzung verschiedene Wege gegangen. Einige — u.a. J. Weiss[1], H.-D. Wendland[2] und Kümmel[3] — haben gemeint, dass es sich hier um dieselbe Vorstellungsweise wie in Mt 12,28 Par. handle: Die Gottesherrschaft ist »in Jesus und den um seine Person sich zeigenden Ereignissen in der Gegenwart bereits im voraus wirksam geworden.«[4] Andere wiederum, und zwar die meisten, haben von einem rein futuralen Verständnis des Reichgottesbegriffes Jesu aus sowie unter Hinweis darauf, dass die Kopula im Aramäischen nicht ausgedrückt wird, die Aussage als rein futural verstanden. Dabei hat man sich indessen bei der Interpretation des ἐντὸς ὑμῶν von einer Auffassung des vorhergehenden μετὰ παρατηρήσεως leiten lassen, das man nach Stellen, in denen das Wort παρατήρησις von der Beobachtung von Sternen — so Diodoros Siculos I,9,6; 28,1 — oder von der Beobachtung der Zukunft aus gewissen Anzeichen — so ebenda V, 31,3 — oder endlich von der Beobachtung von Krankheitssymptomen — so bei den Medizinern — verstanden hat, und übersetzt: »Die Gottesherrschaft kommt nicht so, dass man sie berechnen kann; und man kann auch nicht sagen: siehe hier oder da! Denn siehe, die Gottesherrschaft ist (mit einem Schlage) mitten unter euch».[5]

Nun ist indessen erstens zu beachten, dass παρατήρησις an sich nur »Beobachtung» bedeutet;[6] wenn das Wort einmal in der griechischen Literatur von Beobachtung von Vorzeichen angewendet wird, so erhält es selbstverständlich erst durch den Zusammenhang diesen speziellen Sinn; die eben erwähnte Interpretation bedeutet deshalb eine sprachlich nicht zu rechtfertigende Verengerung des Sinnes von μετὰ παρατηρήσεως.[7] Wenn es an unserer Stelle vom Reich Gottes heisst, dass es nicht μετὰ παρατηρήσεως kommt, so kann dies nur bedeuten, dass das Reich Gottes nicht so kommt, dass es beobachtet oder wahrgenommen werden

---

[1] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 85ff.

[2] Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus S. 47.

[3] Verheissung und Erfüllung S. 17—19.

[4] Kümmel a.a.O. S. 19.

[5] So Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 5; vgl. ferner Wrede, Vorträge und Reden S. 111; Jülicher a.a.O. S. 136; Loisy, L'Évangile selon Luc S. 430; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde (Neutestamentliche Forschungen, Reihe 2, Heft 3) Gütersloh 1928, S. 79; T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, S. 304.

[6] So wird das Wort z.B. von Galenus, Kühn I, 127 im Sinn von empirischer Beobachtung zum Unterschied von logischem Schluss (λογισμός) verwendet.

[7] Vor allem kann das Wort nicht »Berechnen» bedeuten, wie es Wrede a.a.O. S. 110; Michaelis a.a.O. S. 77f.; Bultmann a.a.O. S. 5; K. L. Schmidt, ThWb I S. 587 paraphrasieren; vgl. auch Kümmel a.a.O. S. 18.

kann.[1] Hiermit stimmt nun die folgende Aussage gut überein: »Man wird nicht sagen: 'Siehe hier ist es oder da!'» Man darf hier nicht etwa mit J. Weiss ergänzen: »sind die eschatologischen Zeichen»[2] oder mit Kümmel die Aussage wegen ihrer Ähnlichkeit mit der in V. 23 so paraphrasieren: »man wird auch nicht danach suchen müssen»[3] — vom Aufsuchen des Gottesreiches spricht unsere Stelle mit keinem Wort, wohl aber davon, dass man nicht wird angeben können, wo es sich befindet, d.h. mit anderen Worten: es kann nicht im Raum lokalisiert werden. Auch ist der Unterschied zwischen V. 21 und V. 23 nicht zu übersehen; in V. 23 heisst es, dass man sagen wird: »Siehe da ist er (d.h. der Menschensohn), siehe hier ist er», und die Zuhörer werden davor gewarnt, diesen Rufen zu folgen; V. 21 heisst es dagegen, dass man nicht sagen wird: »Siehe hier ist es oder da», d.h. das Kommen des Gottesreiches ist von solcher Art, dass man nicht auf irgendeinen Platz im Raume zeigen kann, wo es sich befindet. Übersetzt man nun ἐντὸς ὑμῶν in Übereinstimmung mit dem üblichen Gebrauch von ἐντός mit »in eurem Inneren», dann gibt die ganze Aussage ein überaus klares Bild: »Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es beobachten kann; auch wird

---

[1] Wir haben es hier mit einer geläufigen uneigentlichen Ausdrucksweise zu tun: das Subjekt des παρατηρήσεως ist ja nicht das Gottesreich, sondern die das Gottesreich erwartenden Menschen. J. Weiss verweist mit Recht auf Lk 9,39 μετὰ ἀφροῦ als Analogie (a.a.O. S. 87 Anm. 1).

[2] a.a.O. S. 88. Damit erledigt sich auch die Interpretation von Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion S. 40; Jesus² S. 66: es handle sich in sämtlichen Aussagen in unserem Spruch nicht um das Gottesreich selbst, sondern nur um seine Vorzeichen. »Sie sind nicht zu 'beobachten' etwa am gestirnten Himmel, sie sind nicht mit sensationsgieriger Erregung 'hier' oder 'da' festzustellen. Die Zeichen des Reiches sind 'unter euch': es ist Jesus, seine Botschaft, seine Taten» (Jesus² S. 66); im Text ist aber mit keinem Wort von Vorzeichen die Rede; was da verneint wird, ist, dass das Reich Gottes so komme, dass es überhaupt wahrgenommen oder im Raum lokalisiert werden könne.

[3] a.a.O. S. 19; vgl. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition² S. 128: »Wenn das Reich kommt, wird man nicht mehr fragen und suchen». Falsch ist es auch, wenn Loisy a.a.O. S. 429 οὐκ ἔρχεται μετὰ παρατηρήσεως mit »ne vient pas d'après observation» wiedergibt. Noch weiter ab von dem Sinn der Worte liegt die Paraphrase von B. Noack a.a.O. S. 49: »Auf das Kommen des Reiches braucht man nicht zu warten» — in einer Note gibt Noack als wörtliche Übersetzung an: »indem man danach ausschaut», was aber μετὰ παρατηρήσεως nicht bedeuten kann: μετά gibt nämlich die Art des Kommens, dessen begleitende Umstände an, d.h. in diesem Falle: das Kommen des Reiches Gottes ist nicht der Art, dass es mit παρατήρησις verbunden ist, d.h. dass man es beobachten kann — »indem» würde einem ἐν τῷ mit Infinitiv oder einem Genitivus absolutus entsprochen haben —, »man kann auch nicht zweifeln, ob es hier oder dort sei» — das letztere wäre, wenn die Paraphrase Noacks richtig wäre, im Texte undeutlich ausgedrückt.

man nicht sagen: Siehe hier ist es, oder: da! Denn siehe, das Reich Gottes ist in eurem Inneren!»

Wenn man nun aber ἐντὸς ὑμῶν mit »unter euch» übersetzt hat, dann hat man offensichtlich übersehen, dass es sich in den Stellen, die man als Belege für diese Übersetzung angeführt hat, darum handelt, dass die betreffenden Gegenstände sich innerhalb der Grenze eines gewissen Gebietes befinden und dass deshalb eine genaue Übersetzung in den oben angeführten Fällen lauten sollte: »innerhalb ihrer Linien», »innerhalb ihres Kreises»[1] Überhaupt wird ἐντός in der griechischen Originalliteratur nur dann so verwendet, dass wir es mit »unter» übersetzen können, wenn es sich um den Gegensatz zwischen dem Gebiet innerhalb einer gewissen Grenze und dem, was sich ausserhalb dieser Grenze befindet handelt;[2]

---

[1] Vgl. Colin Roberts a.a.O. S. 3.

[2] Vgl. Roberts a.a.O. S. 3; Dodd, The parables of the Kingdom S. 84 Anm. 1; P. M. S. Allen, Expository Times 49, 1937—1938, S. 476f. Dass ἐντός immer den Gegensatz zu etwas einschliesst, was sich ausserhalb einer gewissen Grenze befindet, hat offenbar A. Sledd, Expository Times 50, 1938—1939, S. 235—237 nicht beachtet, wenn er hervorhebt, dass ἐντὸς ὑμῶν nicht notwendig »in euren Herzen» bedeuten müsse; ebenso Kümmel, wenn er a.a.O. S. 18 Anm. 32 als Stütze für die Übersetzung »mitten unter euch» auf den Aufsatz von Sledd hinweist.

Nun gibt es aber, wie u.a. B. S. Easton, American Journal of Theology XVI, 1912, S. 276ff. und A. Sledd a.a.O. S. 235—237 hervorgehoben haben, einige Stellen bei Symmachus, wo ἐντός gleichbedeutend mit ἐν im Sinn von »mitten unter» angewendet zu sein scheint, nämlich KL 1,3, wo die Septuaginta übersetzt: πάντες οἱ καταδιώκοντες αὐτὴν κατέλαβον αὐτὴν ἀνὰ μέσον τῶν θλιβόντων während Symmachus statt ἀνὰ μέσον als Übersetzung von בֵּין ἐντός hat; ferner Ps 87,6, wo Symmachus übersetzt: ἐντὸς νεκρῶν ἀφεθεὶς ἐλεύθερος, sowie 140,5: ἔτι γὰρ καὶ ἡ προσευχή μου ἐντὸς τῶν κακιῶν αὐτῶν. In diesen sämtlichen Fällen dürfte die Anwendung von ἐντός statt ἐν oder ἀνὰ μέσον nach dem eben über den Sinn von ἐντός Ausgeführten nur so verstanden werden können, dass das von ἐντός regierte Nomen das Gebiet angibt, innerhalb dessen sich der betreffende Gegenstand befindet (vgl. A. Wikgren, Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis 4, 1951, Sp. 27f.; zu Ps 140,5 ist zu vergleichen Didymus Alexandrinus, Migne 39 col. 1601: ἱκανὴ τυγχάνει αὐτῶν ἡ κακία, εἰ γενοίμην αὐτῶν κοινωνός, διασκορπίσαι μου τὴν προσευχὴν καὶ εἴσω τῶν κακιῶν αὐτὴν ὑποβαλεῖν; vgl. ferner P. M. S. Allen, Expository Times 50, 1938—1939, S. 234; Roberts a.a.O. S. 4).

Man kann auch nicht dadurch die Übersetzung »mitten unter euch, in eurer Mitte» rechtfertigen, dass man seine Zuflucht zur Annahme eines Missverständnisses des aramäischen Urtextes nimmt (so Manson a.a.O. S. 303). Erstens wird nach Dalman, Die Worte Jesu I S. 118f. im Aramäischen zwischen בגו = »in» und בינו = »zwischen», »unter», unterschieden, wenn diese Präpositionen mit Pronominalsuffixen stehen — freilich führt er nur Beispiele mit dem Pronominalsuffix im Singular an —; selbstverständlich darf man aber nicht mit K. L. Schmidt ThWb I S. 587,17f. aus der altsyrischen Übersetzung ܒܓܘܟ auf den aramäischen Urtext Schlüsse ziehen. Zweitens bleibt auch bei der Annahme, dass in dem Urtext

nur so wird die Verwendung von ἐντός, das niemals seinen eigentlichen Sinn »innerhalb» verlässt, begreiflich. Dieser in ἐντός liegende Gegensatz zu etwas, was sich ausserhalb einer gewissen Grenze befindet, wird nun an unserer Stelle durch das μετὰ παρατηρήσεως und das ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ ausgedrückt, d.h. der Gegensatz zu ἐντός ist hier das durch unsere Sinne Wahrnehmbare und in der Aussenwelt Lokalisierbare. Dann kann aber ἐντὸς ὑμῶν nur »in eurem Inneren» bedeuten.[1]

Noch schlimmer ist es aber, wenn man nicht nur aus der speziellen Verwendung von ἐντός an den beiden angeführten Xenophonstellen fälschlich geschlossen hat, dass es semasiologisch mit unserem »unter» in Verbindung mit einem Plural zusammenfalle, sondern dazu noch ein »plötzlich», »mit einem Schlage» völlig willkürlich ergänzt und damit, statt den uns vorliegenden Text zu übersetzen, sich einen neuen Text nach eigener Auffassung zurechtgelegt hat.

Übrig bleiben noch die beiden Probleme, die Anlass dazu gegeben haben, dass man diese einzig sprachlich haltbare Interpretation unserer Stelle aufgegeben hat, nämlich erstens, dass der Ausspruch nach V. 20

---

eine Präposition verwendet worden sei, die nicht denselben Gegensatz zu etwas, was sich ausserhalb eines gewissen Gebietes befindet, wie ἐντός in sich schliesst, dennoch die Tatsache bestehen, dass ἐντὸς ὑμῶν hier ausdrücklich zu etwas, was mit den Sinnen beobachtet und im Raume lokalisiert werden kann, in Gegensatz gestellt wird; dann passt der Sinn »unter euch» überhaupt nicht.

[1] Colin H. Roberts hat in seinem früher erwähnten Aufsatz in Harvard Theological Review 1948 S. 1—8 unter Hinweis auf Papyrus Ross.-Georg. III:1 Zeile 8f. (Papyri russischer und georgischer Sammlungen, herausg. von G. Zereteli und P. Jernstedt III, Tiflis 1930, S. 3): πέμψατέ μοι τὸ ἐραιοῦν κολώβειν (l. ἐρεοῦν κολόβιον), ἵνα ἐντός μου αὐτ[ὸ] εὕρω (zum Sinn von ἐντός μου vgl. a.a.O. S. 5, wo als Analogie auf Pap. Oxyrh. XIV, 1676, 17ff. hingewiesen wird: ἐγὼ θέλω σε πάντοτε καλῶς ἔχειν ὡς ἐμαυτόν, ἀλλὰ καὶ λυποῦμαι πάλιν ὅτι ἐκτός μου ε[ἶ.] ἐὰν δὲ ἐκτός μου οὐκ ἀκάλως ἔχῃς, χαίρω ὅτι καλῶ[ς] ἔχεις μέν, κἀγὼ δὲ πάλι καταξύομαι μὴ ὁρῶν σε); ferner eine Stelle aus einem nicht veröffentlichten Oxyrhynchuspapyrus, wo der Briefschreiber über die Witwe seines Compagnons klagt: ἡ δὲ ἔχουσ[α] τὸ φορτίον το(ῦ) οἴνου ἐντὸς αὐτῆς τὴν τιμὴν ἐνεβόλευσε πᾶσαν; Pap. Oxyrh. X, 1274 Zeile 13: ἔτι ὄντος ἐντὸς τοῦ Λαιτωρίου νόμου sowie die Interpretation von Lk 17,21 bei Tertullian, adv Marc IV,35: *intra vos est, id est in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei præceptum*, und Cyrill von Alexandrien, Migne 72 col. 841: μὴ γὰρ δὴ χρόνους ἐρωτᾶτε, φησί ... σπουδάσατε δὲ μᾶλλον τυχεῖν αὐτῆς· ἐντὸς γὰρ ὑμῶν ἐστι· τουτέστιν ἐν ταῖς ὑμετέραις προαιρέσεσι καὶ ἐν ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτήν· ἔξεστι γὰρ ἀνθρώπῳ παντί ...) die Auffassung ausgesprochen, ἐντὸς ὑμῶν Lk 17,21 bedeute: »with you», »in your possession, if you want it, now». In den angeführten Stellen handelt es sich aber bei dem ἐντός um den Gegensatz zwischen dem, was sich innerhalb des Gebietes, das zu jemandes Verfügung steht, und dem, was sich ausserhalb dieses Gebietes befindet; dies passt aber nach dem oben Ausgeführten nicht zu Lk 17,21.

an die Pharisäer gerichtet ist, und zweitens, dass es schwierig erscheinen kann, diese Interpretation mit anderen Aussagen in den Evangelien vom Reich Gottes zu vereinigen. Was nun den ersteren Umstand betrifft, so darf er offenbar nicht als entscheidend betrachtet werden; wir wissen ja, dass die Pharisäer in den Evangelien oft sekundär als Redende eingeführt worden sind.[1] Dass dies auch hier geschehen ist, hat offenbar seinen Grund darin, dass die Fragenden nach der folgenden Antwort von einer falschen Auffassung vom Gottesreich ausgegangen sind; ursprünglich können die Fragenden sehr wohl anonym gewesen sein. Übrigens scheint die Frage vorauszusetzen, dass die Fragenden damit rechneten, dass Jesus ihre Frage beantworten konnte; um eine versucherische Frage scheint es sich hier nicht zu handeln. Anderseits braucht ἐντὸς ὑμῶν nicht zu bedeuten, dass das Gottesreich tatsächlich in den Herzen der Angeredeten sei, sondern kann auch grundsätzlich gemeint sein: das Reich Gottes ist etwas Innerliches.[2]

Was dann die Beziehung dieser Aussage zu denjenigen betrifft, in denen das Gottesreich als etwas rein Futurales erscheint, so ist zuerst zu beachten, dass ausser an unserer Stelle von einem Kommen des Gottesreiches nur in der offenbar sekundären Lk-Version des Logions in Mk 14,25 (Lk 22,18; vgl. auch die offenbar ebenfalls sekundäre Version von Mk 13,29 in Lk 21,31), in der zweiten Bitte des Vaterunsers sowie Mk 9,1 gesprochen wird — man darf nämlich nicht ohne weiteres in den Aussagen vom »Kommen« des Menschensohnes das »Reich Gottes« für den »Menschensohn« einsetzen. An der zuletzt erwähnten Stelle wird aber das da erwähnte Kommen des Gottesreiches durch das ἐν δυνάμει von einem anderen, das weniger machtvoll war, unterschieden. Dies würde mit unserer Stelle insofern übereinstimmen, als das noch ausstehende »Kommen« des Gottesreiches dann eigentlich nichts als die Vollendung dessen wäre, was schon im Verborgenen gekommen ist. Anders scheint die Sache dagegen bei der zweiten Bitte des Vaterunsers zu liegen. Indessen hängt die Ausdrucksweise hier offenbar damit zusammen, dass es sich um eine Bitte handelt: wie Lyder Brun richtig hervorgehoben hat, ist nämlich — wenn wir uns nun zunächst an den griechischen Text des Vaterunsers halten — »die aoristische Imperativform in Gebeten überhaupt die gewöhnliche. Das entspricht auch am besten der Naivität und inneren Energie des Gebets, die naturgemäss eher dazu treibt, das gewünschte Tun Gottes in einen Akt zusammenzufassen und eine so-

[1] Siehe hierzu Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[2] S. 54ff.; vgl. Kümmel a.a.O. S. 18.

[2] Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I S. 119; Otto, Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 102; P. M. S. Allen, Expository Times 49, 1937—1938, S. 477.

fortige, momentane Erfüllung des Gebets zu erbitten, als eine allmähliche Entwicklung der Dinge oder ein stetig wiederholtes Tun Gottes in Aussicht zu nehmen.»[1] Das Gesagte dürfte nun auch von der Verwendung des Verbums »kommen» gelten. Es mutet jedoch wahrscheinlich an, dass Jesus und die ersten Jünger »bei der Bitte um das Kommen der Königsherrschaft ... zunächst an die grosse, entscheidende Wendung gedacht haben, und zwar so, dass sie um das rasche, beschleunigte Herannahen, ja die sofortige Verwirklichung derselben gebetet haben.»[2] Anderseits »wird man nicht bezweifeln können, dass Jesus selbst schon die zweite Bitte auch in dem Sinn gebetet hat, das Königtum Gottes werde durch sein eigenes gegenwärtiges Wirken machtvoll und geheimnisvoll aufgerichtet werden. Und in gleicher Weise werden auch die Jünger es nach und nach gelernt haben, nicht nur nach dem grossen Endereignis auszuschauen, sondern Tag für Tag um das Kommen der Gottesherrschaft in der Gegenwart zu bitten, d.h. um das Kommen derselben in der Gestalt und Weise, in der es nach Gottes Rat schon jetzt verwirklicht werden konnte.»[3] Übrigens hätte man, wenn sich die Bitte nur auf das Kommen des Gottesreiches bei der künftigen Vollendung bezogen hätte, ein »bald» oder dgl. erwartet.[4]

Schliesst also die zweite Bitte des Vaterunsers den Gedanken eines unsichtbaren Kommens des Gottesreiches in der Gegenwart nicht aus, so bleibt dennoch die Frage zu beantworten, wie sich die Verneinung in Lk 17,21, dass das Reich Gottes bei seinem Kommen beobachtet werden kann, mit der Erwartung der künftigen Vollendung des Gottesreiches vereinen lässt. Um diese Frage richtig beantworten zu können, scheint es mir notwendig zu sein, zuerst zu beachten, dass, wenn in V. 20 gefragt wird, wann das Reich Gottes kommt, dieses dabei als der künftige Heilszustand in Betracht kommen muss. Die wahrscheinlichste Antwort auf unsere Frage scheint mir dann zu sein, dass das Kommen des Gottesreiches, das für Jesus denen gegenüber, die die Frage in Lk 17,20 an ihn stellten, allein Aktualität hatte, in dem bestand, was in seiner eigenen Botschaft stattfand: nur wer am Gottesreich so, wie es von Jesus als Heilsgabe und Forderung verkündigt wird, durch gehorsame Annahme seiner Botschaft Anteil gewinnt, wird auch am Reich Gottes in seiner Vollendung Anteil haben, nur »dem, der hat, wird gegeben wer-

---

[1] Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser (Harnack-Ehrung 1921) S. 29.

[2] a.a.O. S. 30.

[3] a.a.O. S. 30f.

[4] Vgl. z.B. das »in Eile und in naher Zeit» im Qaddišgebet (z.B. Billerbeck I S. 178).

den» (Mk 4,25 Parr.; Mt 25,29; Lk 19,26); den anderen wird die Ankunft des Menschensohnes nur Gericht bedeuten (Mt 24,40f.; Lk 17,26ff. 34f.; vgl. 13,23ff.). Es scheint also, als sei das Wort in Lk 17,21 als Anlass für die Selbstbesinnung der Fragenden gemeint.[1]

Zuletzt werden wir aber auch hier vor die Frage gestellt, inwiefern wir mit Gewissheit damit zu rechnen haben, dass der jetzt behandelte Ausspruch ein authentisches Jesuswort sei. An sich könnte es nahe liegen, in ihm eine späte Bildung zu sehen; der Spruch hat ja seine nächsten Analogien im vierten Evangelium (z.B. Joh 14,23).[2] Man könnte dann vermuten, dass unser Logion aus Lk 17,23: »Und man wird zu euch sagen: 'Siehe hier ist er' oder 'siehe da ist er'» gebildet sei, wobei diese Aussage in einen nichteschatologischen Zusammenhang übertragen worden wäre. Gegen eine solche Vermutung spricht aber erstens, dass bei Lk sonst nur vom Kommen des Gottesreiches als einem zukünftigen Ereignis gesprochen wird (19,11; 21,31; 22,18; Apg 1,6).[3] Zweitens würde man wohl in der Urgemeinde eher nach dem Zeitpunkt der Parusie als nach dem des Kommens des Gottesreichs gefragt haben.

V. Rückblick.

Blicken wir jetzt zurück, so ist festzustellen, dass das Gottesreich nach Jesus zwar etwas ist, was, vom Gesichtspunkt seiner Vollendung aus betrachtet, erst noch kommen wird, dass es aber anderseits schon in seinen Taten und seiner Botschaft zu kommen angefangen hat, und zwar das letztere in dem Sinn, dass die Menschen durch die Verkündigung Jesu vor das Gottesreich als Heilsgabe gestellt wurden (Mt 13,44—46). Als Heilsgabe, die den Menschen jetzt angeboten wird, bedeutet aber das Gottesreich nicht nur die Hoffnung auf Teilnahme an der künftigen Vollendung, sondern vor allem eine neue, vollkommene Gottesgemeinschaft — d.h. so vollkommen, wie sie innerhalb der mit dem Erdenleben gegebenen Grenzen werden kann —, insofern das Anerbieten des eschatologischen Heils eben jetzt eine früher nicht gekannte Gottesnähe bedeutet. Damit ist eine ganz neue Heilsordnung an die Stelle derjenigen des Gesetzes getreten (Lk 16,16; Mt 11,13). Dies alles hat aber offenbar darin seinen Grund, dass Jesus sich selbst als den Träger des von ihm verkündigten Gottesreiches und damit auch dieser neuen Gottesgemeinschaft wusste. Sie stellt offenbar den wesentlichsten Inhalt des Reichgottes-

---

[1] Vgl. Otto a.a.O. S. 103.

[2] So z.B. Easton, American Journal of Theology 16, 1912, S. 282.

[3] Vgl. Noack a.a.O. S. 45f.

begriffs Jesu dar. Sie hat aber nicht nur den Glauben an das künftige Heil als Gabe Gottes zur Voraussetzung, sie weist auch selbst darauf hin, da sie erst in ihm der Grenzen, die ihr durch die Bedingungen des Erdenlebens gesetzt sind, überhoben wird.[1]

---

[1] Es war der Hauptfehler der älteren Interpretation des Reichgottesbegriffes Jesu, insofern er sich auf etwas Gegenwärtiges bezieht, z.B. bei E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, Berlin 1895, S. 77ff. oder v. Dobschütz, The Expositor VII:9 S. 335—345, dass sie nicht einsah, dass das Gottesverhältnis der Jünger Jesu und ihre eschatologische Heilshoffnung eine unauflösliche Einheit bilden. Noch falscher ist es aber, wenn T. W. Manson, The Teaching of Jesus S. 130ff. 161ff. 195 in dem von Jesus verkündigten gegenwärtigen Gottesreich nur Gehorsam gegen den Willen Gottes und Vertrauen auf seine Macht sieht: »The Kingdom of God in its essence is the Reign of God, a personal relation between God and the individual ... It is a standing claim made by God on the loyalty and obedience of man» (a.a.O. S. 135; vgl. S. 161: »The essence of his (d.h. Jesu) preaching of the Kingdom is in the words 'Thy will be done': all the rest is commentary» sowie S. 195: »The Kingdom of God on earth may thus be defined as a community whose faith envisages God as their King in the sense that he and he alone is their protector, guide and legislator: and whose rule of life is summed up in complete loyalty, trust and obedience towards their King»). Eine solche Interpretation des Reichgottesbegriffes Jesu, insofern er sich auf etwas Gegenwärtiges bezieht, würde aber erstens bedeuten, dass eine Kluft zwischen ihm und dem Gedanken vom zukünftigen Gottesreich bestehe, das ja in Aussagen wie etwa Mt 8,11 Par. oder Mk 14,25 oder Lk 12,32 durchaus als ein Heilszustand in Betracht kommt, an dem diejenigen, die dazu geschickt sind, teilhaben werden. Dasselbe gilt nun offenbar auch von allen den Stellen, in denen vom Eingehen in das Reich Gottes gesprochen wird (z.B. Mk 9,47; 10,15b. 23. 25), die aber Manson auf dieselbe Weise wie die Gegenwartsaussagen interpretiert (a.a.O. S. 205f.). Auch lässt sich eine solche Interpretation des Reichgottesbegriffes Jesu wie diejenige Mansons weder mit den Gleichnissen vom Schatz im Acker oder der kostbaren Perle noch mit den Seligpreisungen der Bergpredigt oder Mk 10,14f. vereinigen, wo das Gottesreich überall durchaus als eine Heilsgabe in Betracht kommt, die gewissen Menschen gehört oder von ihnen erworben werden kann. Aber auch Mt 12,28 Par. kommt das Gottesreich durchaus als ein Heilszustand, der zu den Menschen gekommen ist, in Betracht. Endlich deutet auch die wunderbare Wachstumskraft, von der die Gleichnisse in Mk 4 und Mt 13 reden, entschieden auf etwas ganz anderes hin als nur auf einen sich immer mehr verbreitenden Gehorsam gegen den Willen Gottes. Auch ist zu beachten, dass der Reichgottesbegriff Jesu etwas ganz anderes ist als der jüdische Gedanke vom Aufsichnehmen des Jochs der Himmelsherrschaft, mit dem Manson a.a.O. S. 135 mit Unrecht die Phrase δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Mk 10,15 zusammenstellt (vgl. auch a.a.O. S. 130ff.); der jüdische Begriff מַלְכוּת שָׁמַיִם bezieht sich immer auf die Herrschermacht Gottes »in ihrer Entfaltung in Gegenwart und Zukunft, ohne dass der Begriff jemals ein spezifisch eschatologischer gewesen oder geworden wäre», während das Gottesreich bei Jesus »stets eine eschatologische Grösse ist, von der nur deshalb eine Gegenwart ausgesagt werden kann, weil das 'Ende' schon im Anzuge begriffen ist» (Dalman, Die Worte Jesu S. 110).

FÜNFTES KAPITEL.

Der Menschensohn.

I. Synoptische Zeugnisse für das messianische Bewusstsein Jesu.

Ist Jesus tatsächlich, wie aus unserer oben in Kap. II dargelegten Untersuchung hervorzugehen scheint, mit dem Bewusstsein aufgetreten, denen, die in Gehorsam gegen seine Forderungen seine Botschaft annahmen, Anteil an dem bald hereinbrechenden Gottesreich zu vermitteln, und hat er ferner, wie wir in den beiden vorhergehenden Kapiteln feststellen zu können meinten, in den von ihm dargelegten Forderungen sowie in den von ihm ausgeführten Wundern, vor allem aber in den Wirkungen seiner Verkündigung ein Stück dieses Reiches selbst, seinen Anfang auf der Erde gesehen, dann scheint dies vorauszusetzen, dass er auch das Bewusstsein gehabt habe, im Verhältnis zu dem von ihm verkündigten Gottesreich eine Stellung einzunehmen, die derjenigen entsprach, die die geläufige jüdische Zukunftserwartung dem Messias zuschrieb.

Nun unterschied sich allerdings die eigene Auffassung Jesu von seinem Beruf — wenigstens wenn wir von den Aussagen, die sich auf seine Stellung in der künftigen Welt beziehen, wie etwa Mt 19,28, absehen — wesentlich von der geläufigen jüdischen Messiasvorstellung mit ihrer diesseitigen, politischen Orientierung; dies hängt offenbar damit zusammen, dass auch die Gedanken, die Jesus mit dem Begriff des Reiches Gottes verband, im wesentlichen andere waren als diejenigen, die den Inhalt der jüdischen Vorstellung vom Messiasreiche bildeten.[1] Vor allem bestand aber ein augenfälliger Unterschied zwischen Jesus, wie er während seines Erdenlebens auftrat, und der geläufigen jüdischen Vorstellung vom Messias insofern, als Jesus während seines Erdenlebens, — abgesehen von der symbolischen Szene in Mk 11,1—10 — nicht als Messias im eigentlichen Sinn dieses Wortes, d.h. als König Israels, auftrat, sondern, wenn er sich selbst als den Messias betrachtete, die ihm als

[1] Vgl. oben S. 21f.

solchem gebührende Königsstellung erst in der Zukunft zu erhalten erwartete. Hat Jesus sich selbst als den Messias, als den auf Grund von alttestamentlichen Prophetenworten erwarteten Heilsbringer und König Israels in der Zeit der Vollendung betrachtet, so muss es entweder nur in dem Sinn geschehen sein, dass er sich als einen *Messias designatus* ansah,[1] oder in dem Sinn, dass er sich für den Träger und Bringer des von ihm verkündigten Gottesreiches hielt.

Wie bekannt, gibt es aber in der synoptischen Überlieferung nur *ein* Wort, in dem Jesus direkt sagt, er sei der Messias, nämlich die Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters bei dem Verhör vor dem Synedrium Mk 14,62; angesichts der vielen verwickelten Probleme, die mit der Frage nach der Authentizität der Erzählung in Mk 14,55—64 verknüpft sind, und der anscheinend geringen Aussichten, haltbare Stützen für ihre Authentizität zu finden, wollen wir hier darauf verzichten, diese Stelle als Beleg für das Messiasbewusstsein Jesu zu verwerten.[2] Anderseits gibt es neben den Aussagen, in denen Jesus sich »den Menschensohn» nennt, die uns aber vor besondere Probleme stellen und deshalb eine besondere Behandlung fordern, einige Jesusworte, aus denen unter der Voraussetzung, dass sie auf Jesus selbst zurückgehen, hervorgeht, dass Jesus sich selbst als den Heilsbringer der Endzeit betrachtete; zu ihnen gehören in erster Linie die Antwort auf die Anfrage Johannes' des Täufers Mt 11,5f. Par., das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen Mk 2,19f. Parr. sowie endlich das in der synoptischen Überlieferung ganz alleinstehende Wort vom Vater und Sohn Mt 11,27 Par. Ehe wir aber diese Stellen besprechen, wollen wir zuerst ein Stück aus dem Erzählungsstoff in der synoptischen Überlieferung behandeln, das freilich als solches ausserhalb der direkten Zeugnisse der Evangelien über den Inhalt der Botschaft Jesu fällt, das aber insofern in diesem Zusammenhang von grosser Bedeutung ist, als es neben den Erzählungen von der

---

[1] So z.B. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 159; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 86ff.

[2] Siehe hierzu z.B. Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 154f. und die dort sowie im Nachtrag zu S. 154f. a.a.O. S. 180 angeführte Literatur. Eine besondere Schwierigkeit bereitet der Umstand, dass es unmöglich erscheint, auf eine befriedigende Weise zu erklären, wie der Ausspruch Jesu in Mk 14,62 von den Synedristen als Lästerung beurteilt werden könnte. Man kann sich anderseits für die Authentizität des Wortes nicht mit Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 330f. und Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 27 darauf berufen, dass es »im Wortlaut und Inhalt kein späteres Analogon hat», da es sich in ihm offenbar nur um Zusammenstellung der beiden im Urchristentum offenbar geläufigsten Glaubensaussagen über den Menschensohn handelt (Apg 7,56; Eusebius h.e. II, 23,13; Mk 13,26; Offb 14,14; vgl. Mt 16,28; 25,31).

Taufe, von der Versuchung und von der Verklärung Jesu sowie von dem Verhör vor dem Synedrium die einzige Erzählung bei den Synoptikern ist, in der Jesus direkt als der Messias hervortritt, nämlich die Erzählung vom Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi in Mk 8,27ff. Parr.

1. Das Messiasbekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi (Mk 8,27—30 Parr.).

Seitdem man im vorigen Jahrhundert anfing, das Markusevangelium als die älteste und vornehmste Quelle für unsere Kenntnis des Lebens Jesu anzusehen, hat man die in Mk 8,27ff. Parr. geschilderte Episode als den Wendepunkt im Leben Jesu betrachtet. Aus der Darstellung des Markusevangeliums erhält man ja folgendes Bild von der Entwicklung der Begebenheiten im Zusammenhang mit dem in Mk 8,27ff. geschilderten Ereignis: nachdem die Kluft zwischen Jesus und dem Volk erweitert wurde, zog sich Jesus mit seinen Jüngern nach einsamen Gegenden im Norden Galiläas zurück, und hier kam bei einem Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern durch das Messiasbekenntnis des Petrus der Glaube, dass Jesus der Messias sei, zum ersten Mal zu einem hörbaren Ausdruck. Dies wird für Jesus der Anlass, den Jüngern seine bevorstehenden Leiden und seinen Tod im voraus zu verkünden, und damit wird die Jüngerbelehrung, die den grössten Teil des letzten Abschnitts der galiläischen Wirksamkeit Jesu im Markusevangelium ausfüllt, eingeleitet (8,31—9,1; 9,30—50; 10,23—45).

Dass dieser Gang der Darstellung des Mk auf einer wirklichen geschichtlichen Erinnerung beruhen sollte, dürfte sehr unwahrscheinlich sein: in der ältesten Gemeinde dürfte es kein grösseres Interesse für den geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu gegeben haben, abgesehen von der Leidensgeschichte. Wir haben es hier offenbar mit der eigenen Anordnung des Evangelisten von dem von ihm angewendeten Überlieferungsstoffe zu tun. Diese Anordnung ist teils von sachlichen Gesichtspunkten bestimmt — zuerst wird die Wirksamkeit Jesu als Wundertäter und Lehrer geschildert; dann folgt der Unterricht über die im göttlichen Heilsplan begründete Notwendigkeit der Leiden des »Menschensohnes» und den Leidensweg der Jünger Jesu sowie endlich über die Normen überhaupt, die für ihre Lebensführung gelten[1] —, teils von der

[1] Ob dabei, wie Ph. Carrington, The Primitive Christian Calendar. A Study in the Making of the Marcan Gospel, Cambridge 1952, in bezug auf die Entstehung des Markusevangeliums überhaupt geltend machen will, liturgische Praxis eingewirkt hat, ist eine Frage, die ich mangels fester Haltepunkte offen lassen will. Nur mag hier hervorgehoben werden, dass es mir völlig unmöglich erscheint, den Aufbau des Markusevangeliums ausschliesslich aus liturgischer Praxis abzuleiten —

für den Evangelisten, wie es scheint, so bedeutungsvollen theologischen Idee des Gegensatzes zwischen Jesus und den Jüngern als Trägern bzw. Empfängern der christlichen Offenbarung einerseits und dem Volk insgemein anderseits (vgl. z.B. 3,7—12 einerseits und 3,13—19 anderseits; ferner 3,20f. 31—35; 4,10ff. 33f.). In der Beleuchtung dieser Idee ist offenbar auch die Erzählung von dem Bekenntnis des Petrus zu beurteilen: sie dürfte dem Evangelisten weniger als ein geschichtliches Ereignis denn als Ausdruck des Glaubens der christlichen Gemeinde im Gegensatz zur Auffassung der Aussenstehenden von Jesus in Betracht gekommen sein. Wenn der Evangelist diese Erzählung gerade hier mitteilt, nachdem er zuerst erzählt hat, wie Jesus sich nach seinen in Kap. 4,35—8,26 geschilderten mächtigen Taten vom Volke zurückgezogen hat, dürfte seine Absicht in erster Linie die gewesen sein, jetzt die Leser oder Hörer des Evangeliums, die gleich den Zwölf Jesus auf seinen Wanderungen durch Galiläa gefolgt und Zeugen seiner mächtigen Taten gewesen sind, in das Bekenntnis des Petrus einstimmen zu lassen: »Du bist der Messias!» Damit verbindet sich wohl auch ein anderes Motiv: Mk will jetzt die Voraussagen Jesu über sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung sowie den damit zusammenhängenden Unterricht an die Jünger bringen — deshalb müssen die Jünger erst über das Geheimnis der Person Jesu Klarheit gewonnen haben.

---

dies scheint auch nicht Carringtons eigene Meinung zu sein (siehe a.a.O. S. 20f. 118, zweiter Absatz) — dazu hat das Markusevangelium allzu viel den Charakter einer fortlaufenden Darstellung, indem viele der einzelnen, offenbar ursprünglich isolierten Traditionsstücke durch redaktionelle Übergänge zusammengebunden sind (z.B. 1,14f. 21.29; 2,1.13; 3,20; 4,35; 5,1.21; 6,1.7.30.45.53; 7,24.31; 8,27; 9,30; 10,1.17.46; 11,12.27). Hinzu kommen so alle anderen offenbar redaktionellen Bildungen, betreffs derer es als ausgeschlossen betrachtet werden dürfte, dass sie aus liturgischer Praxis stammen, wie z.B. Mk 1,32—39 (siehe hierzu unten S. 230f. Anm. 4), das Carrington übrigens im Anschluss an die Kapiteleinteilung im Kodex B auf zwei verschiedene Sonntagslektionen verteilt (a.a.O. S. 124), oder 3,7—19 (vgl. zu diesem Abschnitt z.B. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 105ff.; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1952, S. 225. 229). Anderseits kann z.B. Mk 9,11—13 nicht eine ursprüngliche Einheit mit 9,2—10 zusammen gebildet haben (vgl. z.B. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 183). Ebenso ist es undenkbar, dass 11,12—14 und 11,20—25 ursprünglich auf zwei Sonntagslektionen verteilt gewesen seien (so Carrington a.a.O. S. 194f.), während anderseits das ganze Stück 11,12—25 keine solche Einheit bildet, dass es denkbar erscheint, dass es von Anfang an mit einem bestimmten Sonntag verbunden gewesen wäre. Aber auch ein Text wie Mk 6,30—44, den Carrington mit der Passahfeier verbinden will (a.a.O. S. 15f. 153f. u.ö.), ist in allzu hohem Grade sowohl nach hinten wie nach vorne verbunden, als dass jedenfalls die Art seiner Einfügung in die Komposition des Markusevangeliums aus liturgischer Praxis abgeleitet werden kann.

Es ist aber nicht nur die Stellung dieser Erzählung im Markusevangelium, die der absichtlichen Anordnung des Evangelisten zuzuschreiben sein dürfte; es erscheint mir auch sehr zweifelhaft, ob die Erzählung selbst auf eine wirkliche geschichtliche Erinnerung zurückgeht. Wie Bultmann hervorgehoben hat, zeigt das Gekünstelte in dem Aufbau der Erzählung, dass wir es hier mit einer konstruierten Szene zu tun haben.[1] Wenn Jesus die Jünger »nach einer Sache fragt, über die er genau so gut orientiert sein musste wie die Jünger», so zeigt dies, dass »die Frage nur die Antwort provozieren» soll, das heisst m.a.W., »sie ist eine schriftstellerische Bildung». »Die Jünger vertreten die Gemeinde, und das Stück spricht die spezifische Erkenntnis aus, die die Gemeinde von Jesus hat im Unterschied von Aussenstehenden.»[2] Dagegen halte ich es nicht für wahrscheinlich, dass die Erzählung, wie Bultmann ferner meint, eine vom Evangelisten übernommene Legende sei: eine Legende pflegt nicht so auszusehen, wie dieses kurze, schematisch aufgebaute Gespräch. Bultmann nimmt freilich an, dass die Erzählung ursprünglich mit dem Wort an Petrus in Mt 16,17—19 schloss, das dann von Mk weggebrochen und gegen eine Polemik gegen die judenchristliche, durch Petrus representierte Anschauung vom Standpunkt des hellenistischen Christentums der paulinischen Sphäre aus» (Mk 8,32f.) vertauscht worden sei;[3] das halte ich für sehr unwahrscheinlich.[4] Sehen wir die kleine Erzählung näher an, so zeigt es sich, dass sie ausser dem Bekenntnis des Petrus samt dem Schweigegebot nur folgende Elemente enthält: 1. die Angabe in V. 27 über die Wanderung Jesu mit den Jüngern zusammen nach den Dörfern von Cäsarea Philippi; 2. Jesus fragt die Jünger auf dem Wege: »Wer sagen die Leute, dass ich bin?» 3. die verschiedenen Volksmeinungen über Jesus. Was nun zuerst die Lokalangabe in V. 27 betrifft, die man so oft als Stütze dafür angeführt hat, dass es sich hier um eine geschichtliche Szene handle,[5] so dürfte sie ganz einfach

[1] ZNW 1919—20 S. 172; Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 276.

[2] Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 276. Es bedeutet offenbar eine falsche Historisierung, die der Art der kleinen Erzählung nicht gerecht wird, wenn K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 216 meint, dass die Erzählung über sich selbst auf einen weiteren Zusammenhang hinausweise, »in dem angenommen wird, dass die Jünger über die Volksstimmung besser unterrichtet sind als Jesus selbst. Jesus muss also eine Zeitlang die Fühlung mit seinen Jüngern verloren haben, die Jünger müssen von ihm getrennt unter der Bevölkerung gelebt haben.» Auch mutet eine solche Frage wie die in Mk 8,27 in dem Zusammenhang, um den es sich hier handelt, schon an sich sehr unnatürlich an (siehe hierzu besonders Bultmann a.a.O. S. 276 Anm. 1).

[3] ZNW 1919—20 S. 171f.; Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 277.

[4] Vgl. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 170 Anm. 1.

[5] So K. L. Schmidt a.a.O. S. 216.

daraus erklärt werden können, dass Jesus nach der in V. 13 geschilderten Fahrt über den See nach Bethsaida gekommen war (V. 22); wenn der Evangelist dann das Petrusbekenntnis in eine Gegend verlegen wollte, in die sich Jesus von der Volksmenge zurückgezogen hätte, dann kam die Gegend nördlich von Bethsaida zunächst in Betracht. »Die Dörfer, von denen die Rede ist, können südlich der Stadt angenommen werden und mögen bis fast in die Gegend von Bethsaida hin zerstreut gelegen haben. Bethsaida selbst gehört ja schon zum Gebiet des Tetrarchen Philippus.»[1] Über das zweite Moment unserer Erzählung, die Frage Jesu, haben wir schon gesprochen; hier soll nur hinzugefügt werden, dass »der Weg» offenbar zu den geläufigen Regiebemerkungen des Mk gehört.[2] Das dritte Moment, die verschiedenen Volksmeinungen über Jesus, begegnet uns auch Mk 6,14—16.[3] Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer Überlieferung zu tun, die nicht an eine bestimmte Erzählung gebunden war und die Mk in beiden Fällen frei verwendet hat. Kommt dann hinzu der Glaube an Jesus als den Messias, sind alle die einzelnen Momente unserer Erzählung schon im voraus gegeben; das Einzige, was der Evangelist dann zu tun hatte, war nur, diese Momente so zusammenzustellen, wie er es in unserer Erzählung getan hat.[4] Übrig

---

[1] Schmidt a.a.O. S. 215; vgl. Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu[3], Gütersloh 1924, S. 215f.

[2] Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 276 mit Hinweis auf Mk 10,17.32; 9,33f.

[3] Viele — z.B. J. Weiss, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, S. 200f.; Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus S. 76; vgl. Bultmann a.a.O. S. 329 — haben gemeint, dass die Notiz in Mk 6,14ff. aus 8,28 geholt sei; indessen fordert die Angabe der Volksmeinung, Jesus sei Johannes der Täufer, in 8,28 mit Notwendigkeit die Erläuterung in 6,14, wo nach aller Wahrscheinlichkeit mit B it καὶ ἔλεγον zu lesen ist; sie muss somit 8,28 vorangegangen sein.

[4] Analogien bieten in dieser Hinsicht die beiden kleinen Erzählungen von den Heilungen am Abend nach dem ersten Sabbat in Kapernaum Mk 1,32—34 und von der Flucht Jesu in die Einsamkeit am folgenden Morgen 1,35—39. Die erstere von diesen beiden Erzählungen hat ja, von der Zeitangabe sowie der Angabe, dass die ganze Stadt an die Tür gedrängt war, abgesehen, sonst denselben Charakter wie die sog. Sammelberichte bei Mk (3,7—12 vgl. 2,13); 6,53—56; ebenso wenig wie bei ihnen dürften wir es in Mk 1,32ff. mit einem vom Evangelisten übernommenen Überlieferungsstück zu tun haben. Offenbar hat Mk hier etwas, was nach der Überlieferung oft während des Erdenlebens Jesu stattfand, als etwas, was gerade am Abend desselben Tages geschah, an dem sich die beiden unmittelbar vorher geschilderten Wunder ereigneten, erzählt, um so ein vollständiges Bild von einem Tage aus dem Leben Jesu zu geben (ebenso R. H. Lightfoot, The Gospel Message of St. Mark, Oxford 1950, S. 24f. als eine Alternative). Entsprechend dürfte es sich nun auch mit der folgenden, in den Morgen des folgenden Tages verlegten Szene verhalten: der Zug, dass Jesus sich an einen einsamen Ort zurückzieht, um

bleibt dann nur, das am Ende der Erzählung erwähnte Schweigegebot zu erklären. Dieses stellt indessen einen durchgehenden Zug des Markusevangeliums dar, den wir am Ende dieses Kapitels besprechen werden.[1]

2. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers.

Wir wollen nun die Jesusworte behandeln, aus denen unter der Voraussetzung ihrer Authentizität mehr oder weniger deutlich hervorzugehen scheint, dass Jesus sich selbst als Messias betrachtete. Dabei kommen zunächst die schon im vorigen Kapitel besprochene Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers Mt 11,5f. Par. sowie das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen Mk 2,19f. in Betracht. Wir wollen hier zuerst die erstere Stelle behandeln. Wir haben schon im vorigen Kapitel, als wir dort die Auffassung Jesu von den von ihm selbst vollbrachten Wundern als Zeichen der Gegenwart des Gottesreiches besprachen, hervorgehoben, dass sich der Ausspruch in Mt 11,5 Par. weit besser aus der eigenen Situation Jesu als aus derjenigen der Urgemeinde verstehen zu lassen scheint.[2] Nun bereitet indessen die in unserem Logion vorausgesetzte Situation: Johannes hat in der Gefangen-

---

zu beten, begegnet uns ja auch 6,46 und 14,35. Das für diese kleine Erzählung Eigenartige ist die Mitteilung des Petrus an Jesus, dass alle ihn suchen, sowie die Antwort Jesu in V. 38, aber dieser kleine Dialog sieht nicht so aus, dass man hier an ein konkretes Überlieferungsstück denken möchte. Der Gedanke, der in diesem Gespräch zum Ausdruck kommt — die Spannung zwischen dem Andrang des Volkes zu Jesus als Wundertäter und der Aufgabe Jesu als Verkündigers seiner Botschaft — ist offenbar ein Zug, der zu dem Bild gehörte, das Mk von der Wirksamkeit Jesu hatte (vgl. 3,9). R. H. Lightfoot scheint offenbar aus diesen beiden kleinen Erzählungen allzu viel herauslesen zu wollen, wenn er a.a.O. S. 24 (vgl. In Memoriam Ernst Lohmeyer S. 111) aus V. 35. 38 schliessen will, dass das Ergebnis der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum für ihn eine grosse Enttäuschung bedeutet habe (vgl. dagegen Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 42. 43). Dass sich aber etwa Petrus dafür interessiert haben sollte, zu erzählen, was am ersten Sabbat in Kapernaum geschah, dürfte mehr romantischer Empfindung als derjenigen der ersten christlichen Missionare entsprechen. Das Stück ist m.a.W. von solchem Charakter, dass es nur in einer fortlaufenden Darstellung des Lebens und der Wirksamkeit Jesu zu Hause sein kann (vgl. Bultmann a.a.O. S. 167). Dann haben wir auch hier ein paar Beispiele davon, wie Mk aus einzelnen Elementen, die ihm durch die Überlieferung gegeben waren, kleine wirkungsvolle Szenen gestalten konnte. Ein anderer solcher Fall ist offenbar Mk 9,36 (vgl. Bultmann a.a.O. S. 65.).

[1] Gewissermassen parallel mit der Erzählung von dem Bekenntnis des Petrus ist die Erzählung von der Verklärung Jesu Mk 9,2—8; zu ihr siehe den Exkurs am Ende dieses Kapitels (unten S. 300—307).

[2] Siehe oben S. 188.

schaft von den Taten Jesu erfahren und lässt nun Jesus durch zwei seiner Jünger fragen, ob er »der Kommende» sei oder ob sie einen anderen erwarten sollten, eine grosse Schwierigkeit, die die meisten Ausleger nicht bemerkt zu haben scheinen; Bultmann berührt sie vorübergehend.[1] Nach Mk 6,14ff. sahen Herodes und andere in Jesus den wiederauferstandenen Johannes den Täufer; dies scheint aber nur so verstanden werden zu können, dass Jesus erst nach dem Tode des Johannes als Wundertäter allgemein bekannt wurde, während in unserer Erzählung vorausgesetzt wird, dass das Gerücht von Jesus als Wundertäter schon zu dem im Gefängnis lebenden Johannes gedrungen sei. Nun ist es freilich nicht sicher, dass die Angabe über Herodes in Mk 6,14.16 auf geschichtliche Überlieferung zurückgeht — es kann sich ja hier auch um eine Kombination der in V. 14 erwähnten Volksmeinung — wahrscheinlich ist nämlich, wie oben hervorgehoben wurde, mit B it in V. 14 ἔλεγον zu lesen — mit Herodes durch den Evangelisten selbst handeln, die sich ihm von selbst ergab. Anderseits kann aber die Frage, wer Jesus war, nur zur Lebenszeit Jesu selbst so aktuell gewesen sein, dass die in Mk 6,14; 8,28 erwähnte Volksmeinung entstehen konnte. Schwierigkeiten bereitet indessen auch die Anfrage des Johannes insofern, als es sehr fragwürdig erscheint, ob Johannes überhaupt auf den Gedanken hätte kommen können, dass Jesus der von ihm verkündigte Feuertäufer sein könne[2] — es ist nämlich zu beachten, dass die Anfrage des Johannes nicht Zweifel an etwas, was er früher gehört oder geglaubt hat, sondern Ungewissheit, aus der er durch einen klaren Bescheid seitens Jesu befreit zu werden wünscht, vorauszusetzen scheint. Nun kann aber Mt 11,5f. m.E. kaum jemals ein isoliertes Logion gewesen sein: von dem zu reden, was tatsächlich geschah und was jedermann selbst sehen konnte, und dann hinzuzufügen: »Selig wer an mir nicht Anstoss nimmt», würde kaum irgendwelchen begreiflichen Sinn gehabt haben, wenn es sich nicht darum gehandelt hätte, eine Frage von gerade der Art wie die in V. 3 zu beantworten. Nun scheint aber anderseits, wie wir ja früher hervorgehoben haben, die Beurteilung der Wunder Jesu, die uns in unserem Spruch begegnet, sich besser zur Zeit Jesu selbst, als die Wunder Jesu etwas ganz Neues und Aufsehenerregendes darstellten, als in der Urgemeinde zu einer Zeit, wo sie schon mehrere Jahre zurücklagen, verstehen zu lassen. Dasselbe dürfte nun auch von dem letzten Glied der Schilderung in Mt 11,5 Par., der Verkündung der Freudenbotschaft

[1] a.a.O. S. 22; vgl. S. 329 Anm. 3. Vgl. auch C. H. Kraeling, JBL 59, 1940, S. 151f.

[2] Goguel, Jean-Baptiste S. 63; Kraeling, John the Baptist, New York 1951, S. 129.

an die Armen, gelten, wenn es ursprünglich ist.[1] Zweitens und vor allem scheint die Aussage in V. 6 die eigene Lage Jesu während seines Erdenlebens vorauszusetzen: Anstoss daran zu nehmen, dass Jesus nur als Helfer, allerdings als ein wundertätiger, und Verkünder einer Heilsbotschaft, nicht aber als der von Johannes erwartete apokalyptische Richter und Feuertäufer auftrat, kam wohl jedenfalls zunächst während des Erdenlebens Jesu in Frage — später war ja das Kreuz der grosse Stein des Anstosses (1 Kor. 1,23); dann hätte man wohl aber auch solchen gegenüber, die an der Art des Auftretens Jesu während seines Erdenlebens Anstoss nahmen, eher auf die Auferstehung und die Parusie hingewiesen. Endlich hat diese Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers jene halb verhüllende Art, die offenbar gerade für Jesus charakteristisch war, indem »die Messiasfrage nicht bejaht, aber auch nicht deutlich verneint, sondern dem aufmerksamen Hörer die Antwort zugeschoben wird.«[2]

Was so die Schwierigkeit, die in unserem Logion vorausgesetzte Situation mit Mk 6,14ff. zu vereinigen, betrifft, so wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ursprünglich nicht Johannes selbst, sondern einige seiner Jünger die Fragenden gewesen wären, was ja auch in unserer Erzählung insofern tatsächlich der Fall ist, als ja die Frage des Johannes durch seine Jünger übermittelt wird; nur muss dann der Anfang der Antwort ursprünglich etwas anders gelautet haben.

3. Das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen (Mk 2,19f.).

Das andere Jesuswort, in dem sein Bewusstsein, der Heilsbringer der Endzeit zu sein, zum Ausdruck kommt, ist die Antwort auf die Fastenfrage in Mk 2,18ff. Parr.: »Können denn die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam ihnen entrissen wird, und dann werden sie fasten, an jenem Tage.» Seit langem ist es die allgemeine Meinung unter den Forschern gewesen, dass die letzten Worte eine spätere Hinzufügung seien, durch die man die spätere Fastensitte in der christlichen Gemeinde verteidigen wollte.[3] Ferner haben spätere Forscher allgemein V. 19a als ein reines Gleichnis aufgefasst: ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν soll ganz einfach

[1] Siehe hierzu oben S. 189f.

[2] Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 67.

[3] So u.a. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 41; Bultmann a.a.O. S. 17; Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 27f.; Albertz, Die synoptischen Streitgespräche S. 9; auch — obwohl mit Zögern — Kümmel a.a.O. S. 42; vgl. auch Wellhausen z.St.

bedeuten: »solange die Hochzeitsfeier dauert.»[1] Der Sinn des Wortes wäre dann der, dass es ebenso töricht wäre, wenn die Jünger Jesu, die jetzt die erwartete Heilszeit erleben, fasteten, wie wenn Hochzeitsgäste während einer Hochzeitsfeier fasteten.[2] Dass aber der Satz: »solange der Bräutigam mit ihnen ist» nur bedeuten sollte: »solange die Hochzeitsfeier dauert», mutet sehr unwahrscheinlich an; wenn nämlich die Lage, in der sich die Jünger Jesu befinden, mit dem Beisammensein der Hochzeitsgäste mit dem Bräutigam verglichen wird, so denkt man dabei unwillkürlich an das Zusammensein der Jünger mit Jesus.[3] Übrigens setzt schon die Zeitbestimmung: »solange die Hochzeitsfeier dauert» voraus, dass es sich um eine bestimmte Zeitperiode handelt,[4] was ja bei der erwähnten Interpretation ausgeschlossen sein müsste. Ferner waren es nicht nur die Jünger Jesu, die seine Taten erleben dürften; dann fragt man sich aber, inwiefern sie sich vor den sonstigen Zeitgenossen Jesu in einer solchen Lage befanden, dass sie mit Hochzeitsgästen verglichen werden konnten, wenn nicht gerade deshalb, weil sie mit Jesus zusammen waren. Damit befinden wir uns aber bei dem Gleichnis, so wie es vom Evangelisten selbst verstanden ist.

Bezieht sich aber das Wort von Anfang an auf das Zusammensein der Jünger mit Jesus, dann kann es offenbar nur als ein authentisches Jesuswort verstanden werden. Hinzu kommt, dass die messianische Hochzeit sonst im N.T. als etwas noch Zukünftiges betrachtet wird (2 Kor 11,2; Offb 19,7ff.; vgl. Mt 25,1—14).

---

[1] So Jülicher a.a.O. S. 187; Klostermann a.a.O. S. 28; Dodd, The Parables of the Kingdom S. 116 Anm. 2; Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 32 Anm. 66; ders., ThWb IV S. 1096; B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels S. 95.

[2] Noch weiter geht Bultmann a.a.O. S. 17, wenn er meint, dass wir es hier mit einem ursprünglich isolierten Logion zu tun haben und S. 182f. von dieser Voraussetzung aus sagt: »Man kann auch verstehen: wie an der Hochzeit das Fasten unmöglich ist, so in der jetzt anbrechenden Freudenzeit irgendein dem Fasten entsprechendes törichtes Verhalten, irgendwelches Trauern und Bangen. Aber wer will sagen, ob der Sinn nicht auch noch anders gewesen sein kann: so töricht ein Faster an der Hochzeit, so töricht einer, der beim Anbruch des Gottesreichs noch irdische Schätze sammelt?» Dann fragt man sich aber, warum gerade vom Fasten gesprochen wird; der Gedanke an die Hochzeitsfeier gibt nämlich an sich gar keinen Anlass, gerade an Fasten zu denken, auch nicht als deren Gegensatz — das Essen wurde wohl nicht zu neutestamentlicher Zeit als das am meisten Charakteristische für eine Hochzeitsfeier betrachtet (vgl. dagegen bT Šabbaṯ 114a, wo Trauernde und Brautleute einander gegenübergestellt werden, Billerbeck I S. 506).

[3] Vgl. Kümmel a.a.O. S. 32 Anm. 65.

[4] Vgl. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 62; H. J. Ebeling, ThStKr 108, 1938, S. 396.

Es erscheint mir aber auch sehr zweifelhaft, ob V. 19b. 20 später hinzugefügt wurden, um eine spätere Fastensitte zu begründen. Erstens würde dies nämlich voraussetzen, dass man in der Urgemeinde tatsächlich gefastet hätte und sich dabei bewusst gewesen wäre, in einem Gegensatz zu der Haltung der Jünger Jesu während des Erdenlebens des Meisters zu stehen. Wir hören aber weder etwas davon, dass man in der Urgemeinde sich freiwillig Fasten auferlegt hätte[1] — wir kennen ja nur Fasten im Zusammenhang mit Gebet bei besonderen Gelegenheiten (Apg 13,2.3; 14,23) — noch dass das Leben in der Urgemeinde von Trauer über den Hingang Jesu geprägt gewesen sei — Apg 2,46 zeugt vom geraden Gegenteil; bedeutete ja doch die Zeit nach Ostern für die Urgemeinde die Zeit der Erhöhung ihres Herrn.[2]

Zweitens müsste man, wenn Mk 2,19a.20 ein aus der Urgemeinde stammender Zusatz wäre, durch den man das da stattfindende Fasten legitimieren wollte, annehmen, dass man ein Jesuswort überliefert habe, das eine Regel für das Benehmen seiner Jünger enthielt, die jetzt nicht länger befolgt wurde, während man anderseits zu diesem Wort ein anderes hinzugefügt habe, das im geraden Gegensatz zu dem ursprünglichen das Fasten gebilligt habe, was alles sehr unwahrscheinlich anmutet.[3] Nun meint aber Bultmann, dass V. 19a die Haltung der Urgemeinde ausdrücke, während V. 19b.20 eine sekundäre Weiterbildung sei, die vielleicht auf den Evangelisten selbst zurückgehe.[4] Aber wer auch V. 19b.20 hinzugefügt habe, kann dabei kaum etwas anderes gemeint haben, als dass die Zeit nach dem Hingang Jesu eine Trauerzeit sei: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ kann ja nur so verstanden werden, dass die Zeit nach dem Tode Jesu überhaupt und nicht etwa nur der Freitag als der Todestag Jesu[5] als eine Zeit der Trauer zu seiner Lebenszeit als einer Zeit der Freude in Gegensatz stehe; dass aber Mk oder einer seiner Vorgänger dies wirklich gemeint habe, dürfte fragwürdig sein. Es mutet deshalb wahrscheinlicher an, dass Jesus selbst die Worte in V. 19b.20 ausgesprochen hat; ihre nächste Parallele haben sie in Joh 16,20.[6] Dabei ist aber zu beachten, dass, wie V. Taylor mit Recht hervorhebt, das Anliegen, das in V. 19b.20 zum Ausdruck kommt, »is not to prophesy the practice of fasting, but to describe the change which the removal of the

---

[1] Vgl. Behm, ThWb IV S. 933, 27ff.
[2] Vgl. H. J. Ebeling, ThStKr 108 S. 388. 393.
[3] Vgl. auch Ebeling a.a.O. S. 388.
[4] a.a.O. S. 17f.
[5] So Loisy, L'évangile selon Marc, Paris 1912, S. 97.
[6] Vgl. Lohmeyer a.a.O. S. 60; Schniewind NTD 1[4] S. 63.

bridegroom must bring.»[1] Wenn H. J. Ebeling gegen die Beziehung von V. 19b.20 auf die Zeit nach dem Hingang Jesu einwendet, dass Mk 2,20 sich auf einen eine längere Zeit dauernden Zustand beziehen müsse, während die Zeit zwischen dem Tode Jesu und seiner Auferstehung nur eine kurze Episode war,[2] so gilt das zuletzt Gesagte nur vom Glauben der Urgemeinde aus betrachtet; ob Jesus selbst mit seiner baldigen Auferstehung und der Veränderung, die sie in bezug auf die Lage der Jünger bedeuten sollte, rechnete, ist eine andere Frage.[3]

Wie dem nun auch sei, so dürfte unter allen Umständen V. 19a auf Jesus selbst zurückgehen; bezieht sich aber das in diesem Vers ausgesprochene Bildwort, wie oben festgestellt wurde, von Anfang an auf das Zusammensein der Jünger mit Jesus, so kann es nur so verstanden werden, dass Jesus sich hier selbst als den Messias, als Träger und Vermittler des Heils der messianischen Zeit, so wie er selbst dieses Heil auffasste, d.h. als das Heil des von ihm verkündigten Gottesreiches, betrachtete. Im A.T. und im Judentum ist Gott selbst der Bräutigam (Hos 2,19; Jes 62,5 u.ö.).[4] Wenn Jesus sich hier selbst mit dem Bräutigam meint oder sich mit einem solchen vergleicht, so hat dies offenbar darin seinen Grund, dass seine Gegenwart und Wirksamkeit es sind, die bewirken, dass die Jünger schon jetzt am messianischen Heil teilnehmen. Dabei hat aber auch dieses Jesuswort dieselbe halb verhüllende, halb andeutende Art wie die Antwort auf die Anfrage des Täufers.

4. Die Bitte der Zebedaiden (Mk 10,35—40).

Von dem messianischen Bewusstsein Jesu zeugen auch die letzten Worte der Antwort Jesu auf die Bitte der Zebedaiden in Mk 10,35ff. um die Ehrenplätze in der künftigen Herrlichkeit Jesu: »Aber das Sitzen mir zur Rechten oder zur Linken zu geben, steht nicht bei mir, sondern (es gehört denen), denen es bereitet ist.»[5] Bultmann hält die Erzählung

---

[1] Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-sayings in the Gospels, London 1939, S. 84.

[2] a.a.O. S. 391f.

[3] Zu der Auffassung von H. J. Ebeling a.a.O. S. 393ff., wonach sich die Worte vom Wegnehmen des Bräutigams auf die Zeit der messianischen Wehen beziehen sollten, siehe Kümmel a.a.O. S. 42.

[4] Siehe ferner E. Stauffer, ThWb I S. 651f.; Jeremias, ThWb IV S. 1094f.

[5] Die von Klostermann z.St. als eine Möglichkeit angegebene Interpretation von ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται als sich auf das Verleihen von den Ehrenplätzen beziehend, erscheint deswegen unmöglich, weil ἡτοίμασται sich nur auf Dinge beziehen kann, die vorbereitet sind, um später in Gebrauch genommen zu werden. Es ist

für eine Gemeindebildung; der Grund ist aber der, dass er »die Selbstverständlichkeit, mit der hier Jesu Messianität vorausgesetzt wird, erst in der christlichen Gemeinde für möglich hält».[1] Zunächst erscheint es aber in sehr hohem Grade zweifelhaft, ob die Frage, wer in der künftigen Herrlichkeit Christi die vornehmsten Ehrenplätze einnehmen wird, in der Urgemeinde eine so grosse Rolle gespielt habe, dass sie zur Bildung dieser Erzählung hätte Anlass geben können. Vor allem würde man wohl dann nicht Jesus die eben angeführten Worte in den Mund gelegt haben: dass man in der Urgemeinde hervorgehoben haben sollte, dass Jesus nicht selbst über die Ehrenplätze im künftigen Gottesreich verfügte, mutet mich sehr unwahrscheinlich an. Dann ist aber diese Erzählung ein direktes Zeugnis dafür, dass Jesus sich selbst eine Sonderstellung in dem künftigen Gottesreich zuschrieb.

5. Die Zeitgenossen Jesu neben den Niniviten und der Königin des Südens (Mt 12,41f.; Lk 11,31f.).

Endlich kann man m.E. auch die Worte in Mt 12,41f. Par. als Beweis dafür anführen, dass Jesus sich selbst als den eschatologischen Heilsbringer betrachtete. Auch Bultmann hält diese Worte für authentische Jesusworte. Der Grund dazu ist ähnlich wie bei Mt 11,5f. der, dass sie »das hochgespannte eschatologische Bewusstsein mit seinem Gefühl ... des Ernstes angesichts der Entscheidung» zum Ausdruck bringen.[2] Er mag nun darin recht haben; nur wäre es, wie wir schon früher hervorgehoben haben, an sich nicht undenkbar, dass dasselbe hochgespannte eschatologische Bewusstsein auch in der Urgemeinde existiert habe.[3] Entscheidend scheint mir aber der Umstand zu sein, dass die Niniviten, die vor der Predigt Jonas Busse taten, und die Königin des Südens, die

---

ferner offenbar völlig falsch, wenn u.a. E. Wendling, Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Tübingen 1908, S. 133f. und Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 48 V. 38—40 als eine spätere Interpolation betrachten und die Antwort auf die Bitte der Zebedaiden in V. 41—44 zu finden meinen: nur in V. 35—40 handelt es sich ja um den Vorrang in dem künftigen Gottesreich, in V. 41—44 dagegen um den Vorrang in der christlichen Gemeinde (vgl. Bultmann a.a.O. S. 23). Undenkbar ist aber auch, dass die Erzählung ursprünglich mit V. 38a: οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε geendet habe, wie Lohmeyer a.a.O. S. 222 meint; diese Worte fordern nämlich die folgenden Aussagen als Erläuterung, indem sie das richtige Verständnis dessen geben, was die beiden Jünger begehren, das ihnen aber selbst abgeht.

[1] a.a.O. S. 23.

[2] a.a.O. S. 135.

[3] Vgl. oben S. 181.

vom Ende der Erde kam, um Salomos Weisheit zu hören,[1] viel besser als Vorbilder passen, wenn es sich um die richtige Haltung gegenüber der Predigt Jesu von Busse und vom Gottesreich handelte, als wenn vom Zeugnis der Urgemeinde von der Auferstehung Jesu die Rede gewesen wäre.

Bultmann meint nun aber, dass die Worte: »Hier ist mehr als Jona, ... hier ist mehr als Salomo» erst durch die, wie er meint, sekundäre Verbindung des Ausspruchs mit der vorhergehenden Erzählung von der Zeichenforderung der Gegner eine Beziehung zur Person Jesu erhalten haben; ursprünglich habe sich das ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε auf die Botschaft Jesu bezogen.[2] Da sich aber die Botschaft Jesu nicht nur, wie Bultmann selbst meint, auf die Entscheidung vor dem unmittelbar bevorstehenden Gottesreich bezog, sondern vor allem auf die Anerbietung des Heils des Gottesreiches, kann sie nicht von Jesus selbst als ihrem Träger getrennt werden. Deshalb heisst es auch nicht: »Hier ist mehr als die Predigt Jonas, hier ist mehr als die Weisheit Salomos», sondern: »Hier ist mehr als Jona, hier ist mehr als Salomo.»[3]

II. Die Menschensohnaussagen.

Scheint es somit sowohl nach den in den früheren Kapiteln dargelegten Untersuchungen als auch nach den jetzt dargelegten Erwägungen über

---

[1] B. W. Bacon, Studies in Matthew, London 1930, S. 383 (vgl. ders., The Fourth Gospel in Research and Debate, New Haven 1918, S. 350 Anm. 1. 361 Anm. 3; The Story of Jesus, New York 1927, S. 193) meint, dass der Vergleich mit der Predigt des Jona sowie die darauf folgende Aussage: »Hier ist mehr als Jona» sich auf die Predigt des Johannes beziehe; von Jesus ausgesprochen kann sich aber diese Aussage nur auf ihn selbst und seine Predigt beziehen, und zwar besonders dann, wenn nichts im Zusammenhang auf Johannes hindeutet. Die Annahme von J. H. Michel, JThS 21, 1920, S. 149ff., es habe sich in Mt 12,39 Par. ursprünglich um »das Zeichen des Johannes» gehandelt, während der jetzige Text Angleichung an Mt V. 41 Par. zuzuschreiben sei, mutet sehr unwahrscheinlich an, auch wenn wir von den voneinander abweichenden Aussagen in Mt 12,40 und Lk 11,30 absehen; man versteht nämlich nicht, warum Jesus dann nicht ebenso gut auf seine eigene Predigt als Zeichen hätte hinweisen können, da es sich nach dem Zusammenhang nur um ein Zeichen zur Bestätigung seiner eigenen Botschaft handelte. Ferner würde der Vergleich mit der Weisheit Salomos kaum passen, wenn es sich um Johannes handelte; völlig unmöglich ist es aber, mit Bacon Mt V. 41 auf Johannes und V. 42 auf Jesus zu beziehen (vgl. J. H. Michel a.a.O. S. 149 Anm. 3).

[2] a.a.O. S. 118. 137.

[3] Dass es sich hier um eine zusammengezogene Ausdrucksweise für »mehr als die Predigt des Jona» usw. handeln sollte, wie Bacon a.a.O. S. 395 meint, erscheint mir sehr zweifelhaft.

die zuletzt behandelten Aussprüche von Jesus ausser Zweifel zu sein, dass er sich selbst für den erwarteten Heilsbringer der Endzeit hielt, so war dennoch, wie bekannt, nicht der Messiasname, sondern der uns in der jüdischen Apokalyptik als Bezeichnung des künftigen Heilsbringers begegnende Ausdruck »der Menschensohn» die Benennung, die Jesus nach dem Zeugnis der synoptischen Überlieferung von sich selbst anzuwenden pflegte.[1] Hat nun Jesus wirklich sich selbst »den Menschensohn» genannt, so könnte seine Wahl gerade dieses Ausdrucks als Selbstbezeichnung damit zusammenhängen, dass die Vorstellung von einem Heilszustand überweltlicher Art, die Jesus mit den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches gemeinsam hat, gerade mit dem Gedanken des himmlischen Menschensohns verbunden gewesen wäre. Jesu Wahl des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbezeichnung kann aber ihren Grund auch darin gehabt haben, dass er, wenn er auch noch nicht die königliche Stellung, die dem Messias gebührte, innehatte, sich dennoch als jenen Menschen betrachtet habe, dem nach Dan 7,13f. einst »Macht und Ehre und Reich» gegeben werden sollen. Dabei kommt auch in Betracht, dass »nirgends mit so vollkommener Klarheit» wie gerade Dan 7 »gesagt wird, dass die notwendige Wandelung aller Verhältnisse auf Erden allein von Gott zu erwarten ist».[2]

Die Aussprüche in den synoptischen Evangelien, in denen Jesus entweder direkt von sich als dem Menschensohn oder von der Parusie des Menschensohnes spricht, ohne sich ausdrücklich mit ihm zu identifizieren, stellen uns indessen vor einen grossen Problemkomplex. Zunächst werden wir nämlich vor die Frage gestellt, inwiefern diese Aussagen auf Jesus selbst zurückgehen oder Gemeindebildungen sind. Mit dieser Frage ist eine andere nahe verwandt, nämlich die, inwiefern der Ausdruck »der Menschensohn» in sämtlichen Aussagen, in denen er offenbar eine Selbstbezeichnung ist, ursprünglich ist, oder ob er erst später ein ursprüngliches »Ich» verdrängt hat oder endlich ob der Ausdruck hier

[1] T. W. Manson, The Teaching of Jesus S. 227ff. 267, will geltend machen, dass der Ausdruck »der Menschensohn» in den Stellen in den Evangelien, die er als authentisch betrachtet und in denen »der Menschensohn» von Anfang an als apokalyptischer Terminus gemeint ist, darunter auch den Leidensweissagungen (a.a.O. S. 231ff.) sowie Mk 8,38; Lk 12,8f. (a.a.O. S. 269), ebenso wie in Dan 7,13 kollektiven Sinn habe und den jesajanischen »Rest», »das wahre Israel» bezeichne (ebenso auch V. Taylor, Expository Times 58, 1946, S. 14; vgl. ferner M. Black, ibm. 60 S. 33; dagegen fasst Manson den Ausdruck »der Menschensohn» in Mt 11,19 als Fehlübersetzung von בר נש = »ein Mensch» auf, siehe unten S. 253 Anm. 1). Diese Interpretation erscheint aber in den erwähnten Fällen sowie in Stellen wie Lk 17,22f.24.26.28 so unnatürlich und gezwungen, dass wir hier von ihr ganz absehen können.

[2] Dalman, Die Worte Jesu S. 217.

von Anfang an nicht als messianischer Titel gemeint ist, sondern nur »Mensch» oder »ich» bedeutete.[1] Ein besonders grosses und bedeutungsvolles Problem ist das, inwiefern Jesus in den Aussagen, in denen der Ausdruck den vom Himmel herabkommenden Erlöser der Endzeit bezeichnet und die aller Wahrscheinlichkeit nach auf ihn selbst zurückgehen, sich selbst mit »dem Menschensohn» identifizierte. Endlich handelt es sich um die Frage, inwiefern Jesus, wenn er sich »den Menschensohn» nannte, dabei eine im Judentum geläufige Bezeichnung des eschatologischen Heilsbringers benutzte, deren Sinn jedermann ohne weiteres einleuchtend war.

Was nun die zuerst erwähnte Frage betrifft, so brauchen wir hier selbstverständlich nicht solche Stellen zu berücksichtigen, wo offenbar erst Mt den Ausdruck in die betreffende Aussagen hineingesetzt hat, während er in den Parallelversionen fehlt (so z.B. Mt 16,13.27.28; 19,28).[2] Als sekundär sind offenbar auch die Stellen in dem Sonderstoff des Mt und des Lk, wo der Ausdruck vorkommt (z.B. Mt 13,37.41; Lk 18,8;[3] 19,10[4]), zu beurteilen.

1. Die Leidensweissagungen (Mk 8,31 Parr.; 9,30—32 Parr.; 10,32—34 Parr.).

Zu den Menschensohnworten gehören neben den Parusieaussagen vor allem auch die Leidensweissagungen Mk 8,31 Parr.; 9,30—32 Parr.; 10,32—34 Parr. Wrede,[5] Bultmann[6], Klostermann[7] u.a. sehen in ihnen vaticinia ex eventu. Es lässt sich auch sehr wohl denken, dass Mk nur deswegen diese Weissagungen Jesus in den Mund gelegt habe, weil es ihm selbstverständlich war, dass Jesus nicht von seinem Tode überrascht wurde (vgl. 14,21.42) und dass er deshalb auch seine Jünger auf das, was kommen sollte, vorbereitete. Dabei kann auch das Interesse des Evangelisten dafür, den Gegensatz hervorzuheben, in dem der im göttlichen Heilsratschluss begründete Gedanke, dass Christus leiden musste, zu der rein menschlichen Auffassung der Jünger stand, — etwas, was offenbar für den Evangelisten eine grosse Rolle spielte[8] — mitge-

[1] Vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 31.

[2] Vgl. Bousset, Kyrios Christos[2] S. 6; Bultmann a.a.O. S. 31.

[3] Vgl. Klostermann z.St.

[4] Die ganze Erzählung ist offenbar ebenso wie z.B. Lk 5,1—11 oder 7,36—50 eine späte Bildung (vgl. Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 34).

[5] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, S. 88ff.

[6] Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 163.

[7] Das Markusevangelium[4] S. 78f.

[8] Vgl. Wrede a.a.O. S. 107.; H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten (Beihefte zur ZNW 19), Berlin 1939, S. 167—170.

wirkt haben, und zwar umso mehr, als wohl auch die Leser des Evangeliums nötig hatten, über die Notwendigkeit der Leiden Jesu unterrichtet zu werden. Nun gibt es allerdings einen Umstand, der anscheinend dafür sprechen könnte, dass Jesus tatsächlich mit seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Schicksal gesprochen habe, nämlich die scheinbare Schwierigkeit, das Wort an Petrus Mk 8,33 Par. als Gemeindebildung zu verstehen.[1] Indessen haben wir es in dem Dialog in Mk 8,32f. offenbar nur mit einem Ausdruck für den eben erwähnten Gegensatz zwischen der menschlichen Denkweise der Jünger und dem göttlichen Heilsplan zu tun; Petrus spielt dabei wie oft sonst nur die Rolle eines typischen Vertreters der Jünger.[2] Ferner ist es allgemein anerkannt, dass die Leidensweissagungen unter dem Einfluss des Bekenntnisses und des Kerygmas der Gemeinde ausgestaltet sind.[3] Für die Frage nach ihrer Authentizität entscheidend scheint mir aber der Umstand zu sein, dass sie sich schwerlich als selbständige Überlieferungsstücke denken lassen; nur als ein Glied in einer fortlaufenden Darstellung des Lebens und der Wirksamkeit Jesu scheinen sie eine Funktion haben zu können.[4] Mit alledem ist aber gegeben, dass die Anwendung des Ausdruckes »der Menschensohn» als Selbstbenennung Jesu in den Leidensweissagungen jedenfalls nicht geschichtlich gesichert ist. Wir haben ja schon Beispiele davon angeführt, wie man in der Gemeinde Jesusworte gebildet hat, in

---

[1] Vgl. Otto, Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 201.

[2] Wrede a.a.O. S. 98ff.; vgl. Bultmann a.a.O. S. 358.

[3] Vgl. z.B. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu S. 218. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 164f., will unter Hinweis teils darauf, dass ἀποδοκιμασθῆναι in Mk 8,31 nicht dasselbe ist wie zum Tode verurteilt werden, sondern »ein apokalyptischer Begriff ist, der die aus Verblendung und Hoffahrt kommende Ablehnung der eschatologischen Gottesgnade bezeichnet», teils darauf, dass der Ausdruck »viel leiden» sonst niemals im N.T. die Ereignisse bezeichnet, »die bis zum Tode oder auch Todesurteile Jesus trafen», geltend machen, dass diese beiden Verben »nicht die ersten Stationen des Leidensweges, sondern mit einem von Gott her kommenden Blick Sinn und Gesetz aller drohenden Geschehnisse» bezeichne und dass deshalb als ursprünglicher Ausgang der Weissagung in Mk 8,31 etwa dieser Satz zu erschliessen sei: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι (vgl. Lk 17,25). Indessen fordert das letztere Verbum notwendig die Angabe derer, von denen der »Menschensohn» verworfen werden wird (vgl. Mk 12,10; Lk 17,25). Ferner will offenbar das πολλὰ παθεῖν nur eine Zusammenfassung von dem bevorstehenden Schicksal Jesu sein; dann muss aber das Wort in seiner Fortsetzung von Anfang an mehr als bloss die Angabe des Verworfenwerdens des Menschensohnes enthalten haben — in Lk 17,25 haben wir es nämlich offenbar nur mit einer späteren Zusammenfassung von Mk 8,31 zu tun, die nur als Hintergrund zum vorhergehenden Wort von der Parusie des Menschensohnes dient.

[4] Dass die Leidensweissagungen Bestandteile des urchristlichen Kerygmas gebildet haben sollten, finde ich ausgeschlossen.

denen der Ausdruck »der Menschensohn» als Selbstbenennung Jesu vorkommt. Weitere solche Fälle, die inhaltlich mit den Leidensweissagungen verwandt sind, bieten vermutlich auch das Gespräch über Elias Mk 9,11—13 Parr.[1], die Voraussage des Verrats Mk 14,21 — hier gibt der Hinweis auf die Erfüllung der Schrift Anlass zu der Vermutung, dass es sich um eine Gemeindebildung handelt;[2] auch lässt sich das ganze Stück Mk 14,17—21 schwerlich als ein ursprüngliches Überlieferungsstück denken — sowie Mk 14,41, und zwar die zuletzt erwähnte Stelle wegen ihres offenbar stark stilisierten Charakters.[3]

Nun ist es allerdings, wie oft bemerkt worden ist, für die Anwendung des Ausdrucks »der Menschensohn» eigentümlich, dass er in den Evangelien nur im Munde Jesu selbst, nicht aber in den Aussagen der Evangelisten von Jesus vorkommt. Man hat darin einen Beweis dafür gesehen, dass die Anwendung des Ausdruckes als Selbstbezeichnung Jesu tatsächlich auf ihn selbst zurückgehe.[4] Indessen ist dabei zu beachten, dass der

[1] Dafür, dass wir es in Mk 9,11—13 mit einer Gemeindebildung zu tun haben, scheint teils die Art der Frage mit ihrem Hinweis auf die Meinung der Schriftgelehrten zu sprechen (vgl. Bultmann a.a.O. S. 131f.; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums S. 228), teils der schlechte Gedankenzusammenhang, der sich aus der Verbindung der Weissagung in Mal 3. 23f. mit den beiden in der Urgemeinde aktuellen Gedankenmotiven ergibt: dem Glauben, dass Johannes der nach Mal 3,23f. erwartete Elias sei, und der Beurteilung der Leiden Jesu als der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen — die Aussagen in V. 12b. 13 schliessen ja offenbar das ἀποκαθιστάνει πάντα in V. 12a aus. Wenn Otto, Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 198 in der schlichten Form der Aussage in V. 12b, durch die sie sich von den sonstigen Leidensweissagungen im Markusevangelium unterscheidet, »die ersichtlich ex eventu in sich immer steigernder Weise mit den Einzelheiten der späteren Passions-Geschichte, so wie die Gemeinde sie kannte, angefüllt wurden,» einen Beweis für die Authentizität von V. 12b sieht, so beachtet er nicht, dass solche Einzelheiten nicht in dem Zusammenhang in Mk 11,11—13 passen würden, wo es sich ja nur darum handelt, dass die Schrift voraussagt, dass der »Menschensohn» überhaupt viel leiden und von den Menschen für nichts geachtet werden soll und dass deshalb auch sein Vorläufer, der Elias, ein ähnliches Schicksal erleiden und dadurch an der Erfüllung seiner Aufgabe verhindert werden muss. Höchst unwahrscheinlich kommt mir die Annahme von Goguel, Jean-Baptiste S. 60 vor, dass ursprünglich nur davon die Rede gewesen sei, dass das Kommen des Elias nicht mit den Aussagen der Schrift über die Leiden des Menschensohnes vereinbar sei (vgl. Kod. D εἰ Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται κτλ. sowie Blass-Debrunner[5] § 442, 8). Erstens gründet sich nämlich die Aussage in V. 12a auf ein Schriftwort (Mal 3,23f.). Zweitens müsste man dann einen gewaltsamen Eingriff in den ursprünglichen Text, dessen Sinn ja völlig klar sein würde, durch die Gemeinde annehmen.

[2] Vgl. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 300—302.

[3] Zu Mk 14,62 siehe oben S. 226 und Anm. 2.

[4] Vgl. z.B. Dodd, The Parables of the Kingdom S. 89f.; W. Manson, Jesus the Messiah, London 1943, S. 114.

Ausdruck ausser in den Parusieaussagen hauptsächlich in Aussagen von rein theologischem oder heilsgeschichtlichem Charakter vorkommt, wie es ja gerade die Leidensweissagungen sind, d.h. in Aussagen, die von der Stellung, der Funktion oder dem Geschick Jesu gerade als Messias handeln, so wie er entweder selbst sein Messiastum auffasste oder so wie es von der Urgemeinde aufgefasst wurde. Zu dieser Art von Aussagen gehören ausser den Leidensweissagungen auch solche Aussagen wie die in Mk 2,10.28, die von der Vollmacht des Menschensohnes, Sünden zu vergeben, oder von seiner Stellung als Herr des Sabbats handeln; diese beiden Aussagen sind nun wahrscheinlich Gemeindebildungen.[1] Nun liesse sich denken, dass die Anwendung des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbezeichnung Jesu in solchen Aussagen darin ihren Grund habe, dass man in ihm den treffendsten Ausdruck für die Bedeutung und Stellung Jesu als zum Himmel erhöhter eschatologischer Heilsbringer fand (vgl. Apg 7,56; Jakobus nach Eusebius, h.e. II, 23,13),[2] und dass man ferner allmählich auch das Wirken Jesu während seines Erdenlebens mit dieser seiner jetzigen Stellung als der himmlische Menschensohn in Verbindung brachte; das heisst mit anderen Worten, dass der Inhalt der Vorstellung vom himmlischen Menschensohn durch die Überlieferung von den Worten und Taten Jesu bereichert wurde. Dabei kommt auch in Betracht, dass es sich hier insofern um einen Ausdruck handelte, der in weit höherem Grade als die Benennung »Messias» dazu geeignet war, auf Jesus schon so, wie er während seines Erdenlebens auftrat, angewendet zu werden, als Jesus nach urchristlicher Auffassung schon während seines Erdenlebens jener Mensch war, dem einst »Macht und Ehre und Reich» gegeben werden sollten (Dan 7,13f.), während er dagegen Messias im eigentlichen Sinn dieses Wortes erst durch seine Erhöhung wurde (Apg 2,36).[3] Bei der Bildung solcher Jesusworte, in denen Jesus sich selbst »den Menschensohn» nennt, können die Parusieaussagen, die vom Kommen des Menschensohnes reden, insofern als sie auf Jesus selbst zurückgehen, mitgewirkt haben. Natürlicher ist aber diese Anwendung des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbenennung Jesu in Aussagen, die von der christlichen Gemeinde gebildet wurden, wenn man dabei überlieferte Jesusworte ausser den Parusieaussagen als Muster hätte, in denen Jesus sich tatsächlich »den Menschensohn» nannte.[4]

---

[1] Zu Mk 2,10 siehe oben S. 27 f. Anm. 2; zu 2,28 siehe z.B. Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 29. 31.

[2] Vgl. Bousset a.a.O. S. 14ff. 17f.

[3] Vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 217f.

[4] Die Anwendung dieses Ausdrucks als Selbstbezeichnung Jesu in den synop-

2. Das Wort vom Lösegeld (Mk 10,45 Par.).

Eine andere Aussage, die von der Aufgabe Jesu als »der Menschensohn« spricht, ist das Wort vom Lösegeld Mk 10,45 Par. Viele meinen, dass die Frage nach der Authentizität dieses Wortes schon darum in negativer Richtung entschieden werden müsse, weil es in der Parallelversion zu Mk 10,42—45 in Lk 22,25—27 fehlt.[1] Indessen ist zu beachten, dass die Lk-Version sich nicht nur dadurch von der Mk-Version unterscheidet, dass das Wort vom Lösegeld in ihr fehlt, sondern auch dadurch, dass das vorhergehende Wort vom Dienen hier ganz anders orientiert ist als bei Mk. Mk 10,43f. heisst es: »Wer unter euch gross werden möchte, der soll euer Diener sein, und wer der Erste unter euch sein möchte, der soll aller Sklave sein». Bei Lk heisst es dagegen: »Der Grösste unter euch werde wie der Jüngste und der Oberste wie der Bediente.» »Lc sagt hier (gegen 9,48b) nicht eigentlich wie Mc (Mt), dass der Weg zur wahrhaften Grösse das Dienen ist. Sondern: wer äusserlich nach Gaben und Stellung in der Gemeinde hervorragt, für den gilt das *noblesse oblige*; er soll auf seine Grösse nicht pochen, sondern werden wie der Jüngere, dem natürlich die gröberen Dienstleistungen obliegen.»[2] D.h. bei Mk handelt es sich um eine allgemeine Regel für die Haltung und Bewertung der Jünger Jesu im Gegensatz zu dem, was in dieser Welt gilt, bei Lk dagegen um eine Regel, die sich auf die Führenden in der christlichen Gemeinde bezieht. Hiermit hängt es zusammen, dass es bei Lk nicht wie bei Mk heisst: »Wer unter euch gross werden möchte, der soll euer Diener sein» usw., sondern: »Der Grösste unter euch sei wie der Diener», d.h., es handelt sich hier nicht wie bei Mk um die Grösse des Dienens, sondern um die Forderung des demütigen Dienens, also ungefähr um dasselbe wie in Röm 12,16. Dann war das Wort vom Lösegeld hier nicht länger

---

tischen Evangelien ausschliesslich aus den Parusieaussagen abzuleiten, erscheint mir deshalb kaum angängig, weil sie zu gering an Zahl sind (Mt 24,27. 37. 39 Par.; Mk 8,38 Parr.; 13,26 Parr.; 14,62 Parr.), wenn wir von den offenbar sekundären Menschensohnstellen bei Mt absehen.

Zu der These von Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem S. 92ff., dass die Vorstellung von Jesus als dem Menschensohn einer spezifisch galiläischen Richtung im Urchristentum angehört habe, siehe Bultmann, Theologie des Neuen Testaments S. 53f.; Bultmann hebt da mit Recht hervor, dass kein solcher Unterschied in bezug auf den Sinn zwischen den Benennungen »der Menschensohn» und »Christus» im NT zu finden ist, wie Lohmeyer geltend machen will.

[1] Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 109; Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 154.

[2] Klostermann, Das Lukasevangelium[2] S. 211; vgl. Loisy, L'Evangile selon Luc, Paris 1924, S. 516.

auf seinem Platz.[1] Es dürfte nun offensichtlich sein, dass die Mk-Version hier ein älteres Stadium vertritt. Dennoch erscheint es mir zweifelhaft, ob das Wort vom Lösegeld als authentisch zu beurteilen sei. Erstens unterliegt m.E. dieses Wort wie mehrere andere, die vom Gekommensein Jesu sprechen, wie z.B. Mt 5,17; Lk 19,10, dem Verdacht, Gemeindebildung zu sein, weil es »mit dieser Terminologie Jesu historische Erscheinung als Ganzes rückschauend zu betrachten» scheint.[2] Dies gilt umso mehr für unseren Spruch, als er nicht nur von der Aufgabe Jesu spricht, so dass ἦλθεν soviel wie »berufen ist» bedeutet, sondern von der ganzen Art seines Lebens: »nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen». Das ἦλθεν scheint deshalb hier nur das Kommen Jesu in die Welt als ein heilsgeschichtliches Ereignis bezeichnen zu können. Endlich scheinen die Worte: »der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen» nur so verstanden werden zu können, dass dieses für ein so hohes Wesen wie den Menschensohn das einzig Natürliche gewesen wäre; dies mutet aber im Munde Jesu, bei dem die Hoheit sonst immer in irdischer Niedrigkeit verborgen war, befremdend an. Auch ist zu beachten, dass »der Schritt vom Bedienen zum Hingeben des Lebens als Lösegeld», wie Wellhausen m.E. mit Recht hervorhebt, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist.[3]

3. Die Parusieaussagen.

Nun gibt es aber unter den synoptischen Menschensohnworten jedenfalls einige, die mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückgehen und in denen der Ausdruck »der Menschensohn» offenbar ursprünglich ist, nämlich die Aussagen von der Parusie des Menschensohnes in Lk 17,22—30; Mt 24,27.37—39; sie muten nämlich sowohl in bezug auf ihre Form als auch ihren Inhalt allzu original an, um als Gemeindebildungen beurteilt werden zu können. Das für die Frage, ob Jesus wirklich sich selbst »den Menschensohn» nannte, entscheidende Problem ist nun dieses, ob Jesus in diesen Aussagen sich selbst mit dem Menschensohn identifizierte oder nicht. Wrede[4], Bousset[5] und Bultmann[6] haben nun gemeint, dass dies nicht der Fall sei. Verschiedene Erwägungen sind dabei als Gründe in Betracht gekommen. Eine von ihnen ist die, dass der Gedanke, dass Jesus als Mensch in den himmlischen Menschen-

[1] Vgl. Loisy a.a.O. S. 516.
[2] Bultmann a.a.O. S. 167.
[3] Das Evangelium Marci S. 91.
[4] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien S. 219f.
[5] Kyrios Christos[2] S. 10.
[6] Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 145; Theologie des Neuen Testaments S. 26—33.

sohn verwandelt werden sollte, allzu phantastisch anmutet, als dass man ihn Jesus selbst zutrauen möchte.[1] Viel gewichtiger ist aber eine andere Erwägung: das Kommen Jesu vom Himmel als der Menschensohn in dem Sinn, den dieser Ausdruck in der jüdischen Apokalyptik hat, wovon die Parusieaussagen in den Evangelien reden, setzt ja voraus, dass er selbst zuerst von der Erde fortgenommen und in den Himmel erhoben wird. Von einem Fortnehmen Jesu von der Erde reden aber die Jesusworte unserer Evangelien nicht anders als so, dass sie von seinem Tode reden. Aber, wie Bultmann hervorhebt, die Leidensweissagungen reden gar nicht von der Parusie Jesu, »während umgekehrt die Parusieweissagungen (Mk 8,38; 13,26f.; 14,62; Mt 24,27.37.39.44 Par.) nicht vom Sterben und Auferstehen des 'Menschensohnes' reden.»[2] Bultmann schliesst hieraus:

[1] Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 145; vgl. Wrede a.a.O. S. 221; Bousset a.a.O. S. 10.

[2] Theologie des Neuen Testaments S. 30; vgl. Wrede a.a.O. S. 219: »Ebenso deutlich scheint mir, dass Jesus nicht so von seinem messianischen Kommen geredet haben kann, wie es die Synoptiker berichten. Die oftmals heimlich weggewünschten und ebenso oft als Trumpf ausgespielten Parusieaussagen über den Menschensohn setzen doch ganz offenbar den christlichen Messiasbegriff voraus. Vom Kommen des Messias konnte zwar jeder Jude reden. Aber es ist ein grosser Unterschied, ob Dritte so sprechen, oder ob Jesus selbst der Redende ist. Das 'Kommen' ist doch ein Kommen auf die Erde. Jesus redet aber auf der Erde. Folglich ist der Tod, der ihn von der Erde entfernt, in diesen Aussagen eingeschlossen. Die Evangelisten haben daran nicht gedacht; sie geben diese Worte von ihrem eigenen Standpunkte hinter dem Tode Jesu. Andernfalls hätten sie — wenigstens Markus — vermutlich erst recht nach ihnen beteuert, dass die Jünger Jesus nicht verstanden. Für uns aber liegt hier ein unüberwindlicher Anstoss. Ob Jesus mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit seines Todes gerechnet hat, kommt hier gar nicht in Betracht. Wer so sprach, für den war der Tod nicht das eine und nicht das andere, er war eine Selbstverständlichkeit geworden. Er brauchte nicht einmal mehr genannt zu werden, wenn von ihm die Rede war. Auch bei seinen Hörern müsste Jesus, wenn er so gesprochen haben soll, vorausgesetzt haben, dass sie mit dem Gedanken so vertraut waren, dass sie das übergangene Zwischenglied ohne Weiteres ergänzten.» Lk 17,25 kommt nämlich nicht dem Bedürfnis der Jünger entgegen, über den Tod Jesu als Voraussetzung seiner Parusie belehrt zu werden; die Aussage in diesem Vers folgt ja als ein Anhang erst nach der Parusieaussage in V. 24, während diese erst mit dem Tode Jesu als Hintergrund überhaupt verständlich wird. Auch handelt es sich in V. 25 nicht um den Hingang Jesu als Voraussetzung der Parusie, sondern nur darum, dass er erst leiden und von seinem Volke verworfen werden muss. Hinzu kommt, dass die Aussage kein Gegenstück in der Parallelversion in Mt 24 hat; offenbar ist sie nichts als eine Wiederholung von Lk 9,22 (=Mk 8,31; vgl. Bultmann, Gesch. d. Synopt. Trad.[2] S. 133.163.353). Es ist m.E. falsch, wenn Goguel, Vie de Jésus S. 374 und Kümmel, Verheissung und Erfüllung S. 40 aus dem Umstand, dass Lk 17,25 nicht von der Auferstehung gesprochen wird, schliessen, dass wir es hier mit zuverlässiger alter Überlieferung zu tun haben; in dem Zusammenhang, wo es sich ja nur um die Leiden und die Verwerfung Jesu seitens des Volkes Israels als etwas,

»Es ist deutlich: die Weissagungen der Parusie und die von Tod und Auferstehung haben ursprünglich nichts miteinander zu tun, d.h. in den Worten, die vom Kommen des 'Menschensohnes' reden, ist gar nicht daran gedacht, dass dieser 'Menschensohn' in Person schon da ist und erst durch den Tod entfernt werden muss, um dann vom Himmel wieder kommen zu können.»[1] Hier liegt m.E. das grösste Problem betreffs der synoptischen Parusieaussagen. Leider ist dieses Problem von keinem Forscher ausser Wrede und Bultmann beachtet worden.

Nun ist hier allerdings zu beachten, dass die Überlieferung der Parusieaussagen von dem Standpunkt der ältesten christlichen Gemeinde bestimmt ist; ihr war aber der Tod und die Erhöhung Jesu als Voraussetzung seiner Wiederkunft als der »Menschensohn» bekannt. Für sie gab es deshalb kein Bedürfnis, die Parusie Jesu mit seinem Hingang durch den Tod und die Himmelfahrt zu verbinden, und die Überlieferung der Parusieworte ist selbstverständlich von dem Bedürfnis der christlichen Gemeinde nach Belehrung und Ermahnung bestimmt. Erst in den Evangelien, die eine zusammenhängende Schilderung des Lebens Jesu sowie der Belehrung der Jünger durch den Meister geben wollen, begegnen uns Voraussagen seines Hingangs (ausser den Leidensweissagungen bei den Synoptikern auch Joh 14,1—3; 16,5f. 16—23).

Ferner ist zu beachten, dass nur Mt in den sog. Parusieaussagen ausdrücklich von der Parusie des Menschensohnes spricht, während dagegen Lk 17,22—30 nur von »dem Tage» oder »den Tagen des Menschensohns» (V. 22.24.26) oder »dem Tage, wo der Menschensohn sich offenbart» (V. 30) spricht. Harnack[2] und Klostermann[3] meinen allerdings, dass Lk den Ausdruck παρουσία als nicht passend vermieden habe, was mich aber wenig wahrscheinlich anmutet. Nun setzt aber nicht nur Lk 17,22f. voraus, dass der »Menschensohn» zu der Zeit, auf die sich diese Aussagen beziehen, sich nicht unter den Jüngern befindet, sondern auch das in Mt 24,27; Lk 17,24 verwendete Bild: der Menschensohn wird sein wie der Blitz, der von dem einen Ende des Himmels bis zum anderen leuchtet, setzt offenbar voraus, dass es sich hier um ein Kommen vom Himmel herab handelt. Dann bleibt aber das Problem bestehen, auf das uns Wrede und Bultmann hingewiesen haben: die Parusieaussagen setzen, insofern sie auf Jesus selbst zurückgehen und insofern die Jünger in dem »Menschensohn» Jesus selbst gesehen haben, voraus, dass sie mit dem

---

was seiner Offenbarung in Herrlichkeit vorangehen wird, handelt, gab es ja keinen Anlass, die Auferstehung zu erwähnen.

[1] Theologie des Neuen Testaments S. 30.

[2] Sprüche und Reden Jesu S. 74f.

[3] Das Matthäusevangelium[2] S. 195.

Gedanken des Hinganges Jesu vertraut waren. Indessen ist dabei daran zu erinnern, dass Jesus schon in dem Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen Mk 2,19f. Parr., wenn dieses Wort als Ganzes, wie aus den oben dargelegten Erwägungen hervorzugehen scheint, auf Jesus selbst zurückgeht, Aussenstehenden andeutete, dass er seinen Jüngern entrissen werden sollte (vgl. auch Mk 10,38).

Nun ist aber anderseits zu beachten, dass, wenn Lk 17,22 ursprünglich ist,[1] Jesus da auf eine Zeit hinweist, wo es anders sein wird als in dem Augenblick, wo er die da wiedergegebenen Worte zu seinen Jüngern spricht: »Es werden Tage kommen, wo ihr begehren werdet, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, und ihn nicht sehen werdet.» Dies kann sich wohl kaum auf die Zeit beziehen, wo Jesus mit seinen mächtigen Taten und seinem Unterricht unter den Jüngern war (Mt 13,16f. Par.; Mk 2,19). Schneiden wir aber V. 22 weg, dann wird das folgende Stück ohne den erforderlichen Anfang stehen, der die in V. 23 vorausgesetzte Situation angibt.[2] Überhaupt möchte man in Frage stellen, ob die Jünger Jesu — auf die ja die Überlieferung der Jesusworte, insofern sie authentisch sind, in erster Linie zurückgehen dürfte — zu der Zeit, wo sie noch ihren Meister bei sich hatten, wirklich geneigt gewesen wären, solchen Stimmen wie den in V. 23 erwähnten Gehör zu schenken. Ebenso erscheinen die Worte in V. 26ff. am besten verständlich, wenn sie sich auf eine Zeit beziehen, wo Jesus nicht länger unter den Jüngern weilt; sie wollen ja offenbar die Angeredeten zu Wachsamkeit mahnen im Hinblick darauf, dass »der Tag des Menschensohns» ganz überraschend, an dem Tage, wo sie es am wenigsten erwarten, kommen wird. Eine solche Mahnung scheint eher zu einer Zeit vonnöten zu sein, wo die Jünger nicht länger Jesus bei sich haben, als zu der Zeit, wo sie durch das Zusammensein mit ihm sich mit der Welt des Gottesreiches in beständiger Berührung befanden.[3] Dasselbe gilt auch von dem Gleichnis

---

[1] Bultmann a.a.O. S. 138 lässt die Frage unentschieden; wie aber Kümmel a.a.O. S. 16 hervorhebt, scheint »das ungeschickte Nebeneinander von ἡμέραι und μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ... eher für eine redaktionelle Bildung» zu sprechen; indessen hätte der in V. 22 ausgesprochene Gedanke wohl kaum anders ausgedrückt werden können. Auch entspricht der Ausdruck »die Tage des Menschensohnes» der geläufigen rabbinischen Bezeichnung der messianischen Zeit: »die Tage des Messias» (siehe Billerbeck II S. 237).

[2] Die Parallele in Mt 24,26f. knüpft an den gleichartigen Mk-Text in V. 23—25 an.

[3] Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 29, meint, dass das Wort von der Sintflut als Weckruf an die Menschen angesichts der bevorstehenden Katastrophe gemeint sei. Da aber der Akzent in der Schilderung des Lebens der Menschen zur Zeit Noas offenbar darauf liegt, dass das Leben damals seinen gewohnten Gang ging und dass niemand von der bevorstehenden Katastrophe irgendeine Ahnung hatte,

vom Dieb Lk 12,39f.; Mt 24,43f.[1] sowie den damit inhaltlich verwandten Gleichnissen vom spät heimkehrenden Hausherrn Lk 12,35—38; Mk 13,33—37, vom treuen und vom untreuen Haushalter Mt 24,45—51; Lk 12,41—48 und von den zehn Jungfrauen Mt 25,1—13, insofern sie nun auf Jesus selbst zurückgehen. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass in der jüdischen Literatur Gegenstücke zu solchen Mahnungen zur Wachsamkeit im Hinblick auf die Ungewissheit des Zeitpunktes des Gerichts m.W. ganz fehlen.[2]

4. Das Wort vom Bekennen und Verneinen Jesu (Mk 8,38; Lk 12,8).

Eine Sonderstellung unter den Menschensohnworten nimmt das Wort vom Bekennen und Verneinen Jesu in Mk 8,38 und Lk 12,8 insofern ein, als der Menschensohn in ihm wenigstens indirekt zu Jesus selbst in Beziehung gesetzt wird. Nun hat freilich Mt in seiner Version dieses Wortes »ich» statt »der Menschensohn» auch im zweiten Glied des Spruches; es mutet aber natürlicher an, wenn man in einem Ausspruch, in dem das erste Glied ein »mich» hat, in dem zweiten ein ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gegen ein ἐγώ vertauscht habe als umgekehrt. Bultmann meint nun, dass der »Menschensohn» im zweiten Glied des Wortes, in dem er ein authentisches Jesuswort sieht, ein anderer als Jesus sei.[3] Dies mutet mich aber — ich sehe dabei von dem früher hier Ausgeführten völlig ab — sehr unwahrscheinlich an: man müsste nämlich solchenfalls annehmen, dass Jesus sich als den Vertreter des Menschensohnes betrachtet habe auf dieselbe Weise, wie er als der Vertreter des Gottesreiches aufgetreten zu sein scheint; davon merkt man aber sonst nichts. Überhaupt scheint das in unserem Wort ausgedrückte Verhältnis von völliger Übereinstimmung zwischen der Jesus erwiesenen Treue oder Untreue und der entsprechenden Haltung seitens des Menschensohnes die Identität beider notwendig zu machen.[4]

---

scheint sich dieser Ausspruch am besten als eine Mahnung an die Jünger Jesu zu beständiger Wachsamkeit und Bereitschaft verstehen zu lassen.

[1] Auch betreffs dieses Gleichnisses meint Jeremias a.a.O. S. 28, dass es sich um eine Warnung vor dem drohenden Unheil handle: »Hütet Euch, dass Ihr nicht ebenso überrascht werdet wie der Hausherr ... durch den Einbruch!» Es steht aber nicht da, dass der Menschensohn wie ein Dieb kommen werde (vgl. als Gegensatz Offb 3,3), sondern der Akzent liegt ganz darauf, dass niemand weiss, wann der Dieb kommt, und dass deshalb stetige Wachsamkeit vonnöten ist.

[2] Gegen Bultmann, der Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 133. 163 mit der Möglichkeit rechnet, dass diese Gleichnisse aus jüdischer Tradition stammen.

[3] a.a.O. S. 117.

[4] Vgl. H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes S. 242. Bult-

Die entscheidende Frage ist hier wie sonst die, ob dieses Wort auf Jesus selbst zurückgeht oder nicht. Bultmann hält es, wie eben erwähnt wurde, für authentisch; der Grund hierfür ist der, dass er meint, in diesem Wort einen Ausdruck für das für Jesus charakteristische prophetische Selbstbewusstsein zu finden.[1] Es dürfte aber nicht als ausgeschlossen gelten, dass man in der Urgemeinde im Hinblick auf Lagen, die leicht mit der Versuchung, die Zugehörigkeit zu Christus zu verneinen, verbunden sein konnten, das Wort gebildet habe (vgl. 2 Tim 2,12; Offb 3,5; von diesen beiden Stellen geht indessen wenigstens die letztere offenbar auf das synoptische Logion zurück). Indessen mutet es am wahrscheinlichsten an, dass der eigentümliche Übergang von »mich» zu »der Menschensohn» im Nachsatz auf Jesus selbst zurückgehe — er hat offenbar seinen Anlass darin, dass Jesus in den Vordersätzen von sich als Menschen, wie er von anderen Menschen beurteilt wird, in den Nachsätzen dagegen von sich in seiner künftigen Stellung als dem in Dan 7,13 erwähnten Menschensohn spricht. Auch möchte man sowohl die strenge Drohung in Lk 12,8 Parr. als auch die Verheissung im folgenden Vers eher auf Jesus selbst als auf die Urgemeinde zurückführen.

5. Der gegenwärtig wirkende Menschensohn.

a. *Mt 8,20 Par.*

Wir wollen jetzt zuletzt die Stellen behandeln, in denen Jesus sich selbst als auf der Erde wirkenden Menschen »den Menschensohn» nennt.

---

mann rechnet freilich a.a.O. S. 117 mit der Möglichkeit, dass ursprünglich nicht von der Person Jesu, sondern nur von seinen Worten die Rede gewesen sei, bemerkt aber, dass der Sinn in beiden Fällen der gleiche sein würde. Indessen ist zu beachten, dass nicht die Botschaft Jesu von der Nähe des Gottesreichs oder seine sittlichen Forderungen den Konflikt zwischen ihm und den Führenden des jüdischen Volkes verursacht zu haben scheinen. Wenn die Jünger schon zur Lebenszeit Jesu Verfolgungen ausgesetzt wurden, so war die Ursache ganz gewiss in erster Linie die, dass sie zu Jesus gehörten, einem Menschen, der u.a. mit dem Anspruche auftrat, der Tora gegenüber mit eigener Vollmacht zu reden. Und wenn die Jünger sich zu den Worten Jesu bekannten, so konnte dies, da Jesus eigentlich keine neuen Lehren verkündete, sondern, sofern seine Botschaft etwas Neues enthielt, sich alles dabei um die Wirklichkeit des Gottesreiches in seinen Worten und Taten handelte, nur so geschehen, dass sie sich zu Jesus als ihrem Meister bekannten. Auch wird ja die Korrespondenz zwischen den beiden Gliedern des Doppellogions viel einschneidender, wenn im ersten Glied von Jesus selbst die Rede ist. Anderseits ist es offenbar, warum Mk zu με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους hinzugefügt hat: er dachte an das Evangelium von Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen (vgl. Röm 1,16; 2 Tim 1,8).

[1] a.a.O. S. 135; vgl. S. 163.

Dabei können wir m.E. von Mk 2,10. 28 völlig absehen, da diese beiden Stellen, wie schon oben hervorgehoben wurde, wahrscheinlich als sekundäre Bildungen zu beurteilen sind.[1] Übrig bleiben dann Mt 8,20 Par., 11,19 Par. und 12,32 Par. In der zuerst erwähnten Stelle wird den Tieren, die ihre Baue haben, der »Menschensohn» gegenübergestellt, der »nicht hat, wo er sein Haupt hinlege.» Bultmann meint, das hinter ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου liegende aramäische בר נשא sei hier durch ein Missverständnis als Messiasbezeichnung aufgefasst worden; ursprünglich habe es sich hier um den Menschen gehandelt, der im Gegensatz zu den Tieren keine Wohnung hat.[2] Dies ist aber offenbar falsch: was in einer bestimmten Situation von gewissen Menschen gelten kann,[3] kann deshalb unter keinen Umständen von dem Menschen überhaupt ausgesagt werden. Dagegen passt das Wort ganz ausgezeichnet auf Jesus selbst; hier muss also »der Menschensohn» von Anfang an als eine Selbstbezeichnung gemeint sein. Anderseits passt diese Selbstbezeichnung hier, wo sich Jesus zu den in unserem Spruch erwähnten Tieren in Gegensatz stellt, weit besser als ein blosses »ich».[4]

b. *Mt 11,19 Par.*

Auf ähnliche Weise dürfte es sich auch Mt 11,19 Par. verhalten. Es kann nun m.E. kein Zweifel darüber bestehen, dass sich das vorhergehende Gleichnis tatsächlich, wie V. 18f. angibt, auf das Urteil der Zeitgenossen Jesu über ihn und Johannes den Täufer bezieht[5]; sie sind wie

---

[1] Siehe oben S. 27 f. Anm. 2 sowie S. 243 Anm. 1.

[2] Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 27.

[3] So bei Plutarch, Tiberius Gracchus 9 p. 828 C, angeführt von Klostermann z. St.

[4] F. Schulthess, ZNW 1922, S. 249, und J. Y. Campbell, JThS 48, 1947, S. 153, meinen, dass hinter ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Mt 8,20 ein der aramäischen Bescheidenheitsformel ההוא גברא analoges ההוא ברנשא stecke; indessen ist eine solche Anwendung von בר נשא nicht belegt (vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 205; M. Black, Expository Times 60, 1948, S. 34). Ferner müsste man dann erklären, warum der Übersetzer das Demonstrativum ausgelassen hat (vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 393 [Nachtrag zu S. 205 Z. 15]; Black a.a.O. S. 34).

[5] Es handelt sich ja im Gleichnis nicht, wie Dibelius, Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer S. 17 meint, darum, dass die Kinder »über lauter Zank nicht zum Spiele kommen,» sondern darum, dass die eine Gruppe der spielenden Kinder darüber klagt, dass die andere sich nicht nach ihren Spielen gerichtet habe. Das Gleichnis bezieht sich deshalb nicht, wie Dodd, The Parables of the Kingdom S. 28f. und im Anschluss an ihn Jeremias, Die Gleichnisse Jesu S. 90f. meinen, darauf, dass die gegenwärtige Generation ihre Zeit in sinnlosem Zank verliere, statt auf die Forderung der durch Jesus und Johannes hervorgerufenen Entschei-

launische Kinder, die bald das eine wollen, bald das andere, und dabei darüber klagen, dass ihre Spielgenossen sich nicht nach ihren Einfällen richten.[1] Nun meint aber BULTMANN, V. 18f. sei eine sekundäre Bildung, und zwar gerade deshalb, weil der Ausdruck »der Menschensohn» hier auf Jesus während seines Erdenlebens angewendet wird.[2] Wenn aber Jesus sich hier in Parallele mit Johannes dem Täufer stellt, so kommt er nicht als eine gewöhnliche Privatperson in Betracht, sondern als der

---

dungsstunde achtzugeben; dem würde nämlich nichts im Gleichnis entsprechen, das ja nur von den Klagen der einen Gruppe der Kinder darüber handelt, dass die andere sich nicht nach ihren Einfällen gerichtet hat.

[1] Gewöhnlich versteht man das Gleichnis in Mt 11,16f. Par. so, dass die Zeitgenossen Jesu eigentlich mit den anderen Kindern in V. 16, denen ihre Spielgenossen die Worte in V. 17 zurufen, verglichen werden (so z.B. KLOSTERMANN, B. T. D. SMITH S. 175); der Sinn des Gleichnisses sollte dann der sein, dass es der einen Gruppe der Kinder weder durch Flötenspiel noch durch Klagen gelingt, es ihren Spielgenossen recht zu machen. Die Einführung des Gleichnisses, in der die Zeitgenossen Jesu mit den rufenden Kindern verglichen werden, wäre dann als uneigentlich zu verstehen auf dieselbe Weise wie etwa Mt 13,45; 25,1 und viele Fälle in der rabbinischen Literatur wie z.B. pT Berakot II, 5c, 15, BILLERBECK IV S. 492f. Aber erstens handelt es sich im Gleichnis eigentlich nicht direkt darum, dass es den rufenden Kindern nicht gelungen ist, es durch ihre verschiedenartigen Initiativen den anderen recht zu machen, sondern darum, dass sie darüber klagen, dass die anderen auf ihr Benehmen nicht auf die von ihnen gewünschte Weise reagiert haben. Ferner verhält es sich hier insofern anders als in den eben erwähnten Fällen, als es hier, wo es sich nur um zwei entgegengesetzte Parteien handelt, jedenfalls sehr nahe liegt, die Einführung des Gleichnisses misszuverstehen, was dagegen in den als Analogien angeführten Beispielen nicht der Fall ist. Man fragt sich deshalb mit ZAHN z.St., »warum Jesus die gegenwärtige Generation gerade derjenigen Figur gleichgesetzt haben sollte, mit welcher sie nach seiner Absicht nicht verglichen werden sollte», oder warum überhaupt von rufenden Kindern gesprochen wird, da es bei der eben erwähnten Interpretation nicht auf den Zuruf der einen Gruppe von Kindern an die andere ankommen würde, sondern nur darauf, dass die andere weder das eine noch das andere von dem will, was ihr angeboten wird.

Es dürfte somit falsch sein, wenn z.B. KLOSTERMANN, Das Matthäusevangelium[2] S. 99 meint, dass das Gleichnis, um auf die Anwendung in V. 19f. zu passen, gelautet haben müsste: »Kindern gleicht es, die auf dem Markt sitzen, und denen die Gespielen zurufen: als wir» usw.; »damit wäre diesem Geschlecht der Vorwurf gemacht, auf keinerlei Aufforderung reagiert zu haben (V. 16f.), wie es ja sowohl den Bussprediger Johannes als auch den Heilsverkünder Jesus abgelehnt hat (V. 18f.).» Nicht darum handelt es sich ja in V. 18f., dass »dieses Geschlecht» überhaupt weder auf die Predigt des Johannes noch auf diejenige Jesu reagiert habe, sondern darum, dass es aus ganz entgegengesetzten Gründen mit den beiden unzufrieden und dabei launischen Kindern gleich gewesen ist, die bald das eine wollen, bald das andere, und dabei darüber klagen, dass sich ihre Spielgenossen nicht nach ihren Einfällen gerichtet haben.

[2] a.a.O. S. 166.

heilsgeschichtliche Nachfolger und Antipode des Johannes; dann war es das einzig Natürliche, dass er sich mit einer Benennung nannte, die diese seine Stellung zum Ausdruck brachte. Es kann deshalb m.E. auch nicht davon die Rede sein, dass das dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zugrunde liegende aramäische (א)בר נש hier wie oft nur im Sinn »jemand» gemeint sei:[1] »Der deutlichen Bezeichnung des Johannes muss eine ebenso deutliche für Jesus zur Seite treten und nicht eine, die gerade nach A. Meyer von den Juden acceptiert würde in ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος=הא ברנשא אכלא: siehe, er ist ein Fresser.»[2] Anderseits scheint mir kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass wir es hier mit einem authentischen Jesuswort zu tun haben: die Beurteilung von Jesus als einem Fresser und Säufer dürfte in der Urgemeinde kaum dieselbe Aktualität gehabt haben wie während der eigenen Lebenszeit Jesu. Dasselbe dürfte auch von der Reaktion der Zeitgenossen auf den Täufer gelten.[3]

c. *Das Wort von der Sünde gegen den heiligen Geist (Mt 12,32; Mk 3,28; Lk 12,10).*

Vor besonders grosse Probleme stellt uns das Wort von der Sünde gegen den heiligen Geist Mk 3,28, Mt 12,31f. und Lk 12,10. In der Mk-Version heisst es: »Amen, ich sage euch, alles wird den Menschen vergeben werden, die Sünden und die Lästerungen, soviel sie lästern mögen; wer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat in Ewigkeit keine Vergebung, sondern ist ewiger Sünde schuldig», in der Q-Version nach Lk 12,10 dagegen: »Und jeder, der ein Wort sagt gegen den 'Menschensohn', dem wird vergeben werden; dem aber, der gegen den heiligen Geist lästert, wird nicht vergeben werden.» Wellhausen meinte, die Mk-Version sei die ursprüngliche; in Q sei dagegen ein generell gemeinter aramäischer Singular בר נשא, »dem Menschen», missverstanden und als Messiasbenennung interpretiert worden.[4] U.a. hat Bultmann sich ihm angeschlossen.[5] Indessen ist zu beachten, dass nur die Mk-Version in beiden Gliedern von Lästerung spricht, während die Q-Version nicht von Lästerung im Zusam-

---

[1] So A. Meyer, Jesu Muttersprache S. 97; T. W. Manson, The Teaching of Jesus S. 218; Jeremias a.a.O. S. 90 Anm. 235; J. Y. Campbell a.a.O. S. 152.

[2] Jülicher a.a.O. S. 29; vgl. Dibelius a.a.O. S. 18 Anm. 3.

[3] Unter den Worten, die vom Gekommensein Jesu sprechen (vgl. oben S. 245), nimmt dieses insofern eine Sonderstellung ein, als das ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου offenbar durch die Korrespondenz mit ἦλθεν ... Ἰωάννης veranlasst ist: zuerst kam Johannes ... dann kann der Menschensohn (»kommen» hier=auf die Bühne eintreten).

[4] Das Evangelium Matthaei S. 62f.

[5] a.a.O. S. 138.

menhang mit »dem Menschensohn« spricht, sondern nur von »einem Wort gegen den Menschensohn.« Dass die Q-Version deshalb »lästern« in »ein Wort gegen den Menschensohn sagen« geändert haben sollte, weil »lästern« nicht zum »Menschensohn« als Objekt passt[1], mutet wenig wahrscheinlich an; dem entgegen könnte man nämlich Mk 15,29; Mt 27,39; Lk 22,65; 23,39 anführen. Es liesse sich eher denken, dass in der Q-Version der Ausdruck für die nach ihr vergebbare Sünde gemildert sei, damit die Vergebbarkeit dieser Sünde leichter begreiflich werde. Indessen wird der Unterschied zwischen der Lästerung, der vergeben wird, und der Lästerung gegen den heiligen Geist viel einleuchtender in der Q-Version als in der Mk-Version: ein Wort gegen den Menschensohn, das ihn als einen Menschen unter andern Menschen betrifft, ist noch keine unvergebbare Sünde, wohl aber die Lästerung gegen den Geist, der in ihm redet und in seinen mächtigen Taten wirksam ist. Anderseits erscheint die Entstehung der Mk-Version völlig begreiflich: in dem Milieu, wo das Markusevangelium entstanden ist, hatte man offenbar ein Wort nötig, das angab, dass jede andere Sünde als die Lästerung gegen den heiligen Geist vergebbar war, während das Reden gegen den Menschensohn dort nicht länger aktuell war.

Ist aber die Q-Version unseres Logions die ursprüngliche, dann mutet es am wahrscheinlichsten an, dass es auf Jesus selbst zurückgeht.[2]

---

[1] Vgl. Wellhausen a.a.O. S. 62.

[2] Fridrichsen hat RHPhR 3, 1923, S. 369 die Vermutung ausgesprochen, dass die Q-Version, die auch er für die ursprüngliche hält, auf die älteste christliche Mission zurückgehe, die sich an solche wandte, die Jesus während seines Erdenlebens verworfen, ja, vielleicht sogar an dem Rufe: »Kreuzige ihn« teilgenommen hatten. »Bien que coupables, ils avaient quelque excuse: ils s'étaient trompés sur Lui à cause de Son apparition insignifiante. Mais maintenant la situation est changée; le Fils de l'homme a été 'exalté' et a reçu 'le nom au-dessus de tout nom', et désormais il se révèle par son Esprit, dont le blasphème est impardonnable. Le message des missionaires chrétiens s'accomplissait 'non pas en parole seulement mais en force, en Esprit saint' (1 Thess 1,6), et pour ce témoignage de l'Esprit divin, pour cette manifestation immédiate du Seigneur céleste, il fallait revendiquer la soumission ou du moins la révérance. Qui prononçait le blasphème, en déclarant la révélation du Κύριος factice ou œuvre des démons, se rendait coupable d'un péché sans pardon. Qui se moquait des missionaires et des prophètes, de leurs paroles exaltées et en partie incompréhensibles, et de leur δυνάμεις, était irrémissiblement perdu, car il avait blasphémé contre le Saint Esprit.« Indessen kann wohl »ein Wort gegen den Menschensohn« sich nicht nur auf das Benehmen der Menschen gegen Jesus während seines Erdenlebens beziehen; dann dürfte es aber sehr fragwürdig sein, ob eine solche Distinktion zwischen »einem Wort gegen den Menschensohn« und Lästerung gegen den heiligen Geist der Urgemeinde zuzutrauen sei (vgl. Frövig, Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist S. 175ff.) Auch wenn man in der Urgemeinde damit rechnete, dass eine Lästerung gegen Jesus, die in Un-

Dabei dürfte es kaum denkbar sein, dass ursprünglich ein »ich» statt »der Menschensohn» gestanden habe: dass ein Wort, das gegen einen Menschen, wer auch immer, gesagt wird, vergeben werden konnte, war ja ohne weiteres selbstverständlich und brauchte deshalb nicht hervorgehoben zu werden.

Nun war aber, wie bekannt, der aramäische Ausdruck בר נשא, der hinter dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου stecken muss, neben dem blossen (א)אנש das ursprünglich ein Kollektivum ist, ein geläufiger Ausdruck für ein menschliches Individuum.[1] Das determinierte בר נשא bedeutete aber nicht nur »der Mensch», sondern konnte auch den Sinn »ein Mensch» haben.[2] Damit werden wir vor die Schwierigkeit gestellt, dass gerade dieser Sinn an den jetzt besprochenen Stellen der nächstliegende ist. Nun kann man nicht mit Fiebig diese Schwierigkeit dadurch erledigen, dass man darauf hinweist, dass Jesus tatsächlich den in Dan 7,13 und in 1 Henoch erwähnten Menschensohn meinte, aber gleichzeitig den Ausdruck so gebrauchte, »dass man zwar den Ausdruck so verstehen konnte, wie Jesus ihn meinte, aber ihn auch missverstehen und sich doch bei diesem Missverständnis beruhigen konnte».[3] Dies würde nämlich bedeuten, dass die in Mt 12,32 Par. Angeredeten, wenn sie nicht im voraus wussten, dass Jesus der in Dan 7,13 erwähnte Menschenähnliche zu sein beanspruchte oder sich auch sonst »den Menschen» zu benennen pflegte, die Aussage in Mt 12,32a Par. nur so verstehen konnten, dass Jesus hier Worte, die gegen Menschen überhaupt gesagt werden, der Lästerung gegen den heiligen Geist als vergebbar gegenüberstellte; damit würden sie gerade

---

wissenheit ausgesprochen wurde, vergebbar sei (vgl. 1 Tim 1,13), so würde man dies kaum als »ein Wort gegen den Menschensohn» in Gegensatz zu Lästerung gegen den heiligen Geist bezeichnet haben, ohne dabei, um Missverständnissen vorzubeugen, ein ἐν ἀγνοίᾳ hinzuzufügen. Hinzu kommt, »dass die Gemeinde wusste dass auch die Geisteswirkungen, wie allem zu trotz Jesus selbst, missdeutet werden konnten, insofern Wunder und ausserordentliche Erlebnisse nach dem allgemeinen Glauben auch Dämonen zugeschrieben werden konnten. Infolgessen konnte die Gemeinde kaum den Widerspruch gegen den Geist so viel verurteilenswerter finden als gegen den Menschensohn, dass Spott über den ersteren nicht nur Sünde, sondern im Gegensatz zum Spott über den Menschensohn sogar unvergebbare Sünde sei» (Frövig a.a.O. S. 177; vgl. Apg 2,13.15; 1 Kor 14,23).

[1] Zum Sinn des aramäischen בר נשא siehe Fiebig, Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für »Mensch», Tübingen und Leipzig 1901, S. 8—60; Dalman, Die Worte Jesu[2] S. 386ff.; E. Sjöberg, Acta Orientalia XXI, Havniae 1950—51, S. 57—65. 91—107.

[2] Siehe Fiebig a.a.O. S. 18.33.50.52.53; Sjöberg, Acta Orientalia XXI S. 93. 98.

[3] a.a.O. S. 100.

das, was Jesus ihnen nach der oben dargelegten Interpretation mit diesem Worte sagen wollte, nämlich dass das, was sie gegen ihn sagten, an sich vergeben werden konnte, wenn es nicht zugleich eine Lästerung gegen den in ihm redenden heiligen Geist war, jedenfalls nicht so klar, wie es Jesus offenbar beabsichtigte, verstanden haben. Auf ähnliche Weise scheint es sich auch bei den beiden anderen hier besprochenen Logien zu verhalten. Was besonders Mt 8,20 Par. betrifft, würde der Ausdruck בר נשא nach der z.B. pT Berakot I, 3b,16[1] oder Gen R. 38,13[2] belegten Anwendung sich auf den Menschen überhaupt beziehen; wir wissen aber nicht, ob diese Anwendung des Ausdrucks schon zur Zeit Jesu geläufig war.[3] Anderseits muss es wohl wenigstens Mt 11,20 Par. den Angeredeten wegen der da vorausgesetzten Situation unmittelbar eingeleuchtet haben, dass sich die betreffende Aussage und damit auch das Subjekt »der Mensch» auf Jesus selbst beziehe.

6. Sinn und Ursprung des Ausdrucks »der Menschensohn» als Selbstbezeichnung Jesu.

Nach dem jetzt Ausgeführten können von den Aussagen in der synoptischen Überlieferung, in denen entweder Jesus sich selbst »den Menschensohn» nennt oder jedenfalls vom »Menschensohn» als dem vom Himmel einst herabkommenden Heiland redet, neben den Parusieaussagen höchstens das Wort vom Bekennen und Verneinen Jesu Mk 8,38 und Lk 12,8 sowie die drei zuletzt besprochenen Aussagen beanspruchen, als authentisch beurteilt zu werden. Von diesen Aussagen stellen uns, wie oben hervorgehoben wurde, besonders die Parusieaussagen vor ein grosses Problem, wenn wir annehmen, dass Jesus in ihnen mit »dem Menschensohn» sich selbst meinte; indessen meine ich anderseits nachgewiesen zu haben, dass diese Aussagen sich am besten verstehen zu lassen scheinen, wenn sie sich auf eine Zeit beziehen, wo die Jünger nicht länger den Meister bei sich haben. Unsere letzte Frage wird nun die, welchen Sinn Jesus selbst bzw. seine Zuhörer in den Ausdruck hineingelegt haben, wenn er in den hier in Betracht kommenden Fällen auf Jesus selbst zurückgeht. Die Zeit dürfte jetzt völlig vorüber sein, wo man hinter dem Ausdruck »der Menschensohn» den Gedanken des Idealmenschen, des wahren Menschen zu finden meinte[4] oder die Anwendung des Ausdruckes durch Jesus aus der oft bei Hezechiel vorkommenden Anrede an den Pro-

---

[1] Fiebig a.a.O. S. 35; Dalman, Die Worte Jesu[2] S. 386; Sjöberg a.a.O. S. 94.
[2] Fiebig a.a.O. S 42f.; Sjöberg a.a.O. S. 95.
[3] Vgl. hierzu Sjöberg a.a.O. S. 101. 102.
[4] So noch Zahn, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 355ff.

pheten »Du Menschenkind» ableiten wollte.[1] Man ist jetzt — wenigstens auf dem Kontinent — allgemein darüber einig, dass die Anwendung des Ausdruckes in den Evangelien wenigstens teilweise auf Dan 7,13 zurückgeht. Nach den meisten bilden die uns in den sog. Bilderreden des äthiopischen Henochbuches begegnenden Vorstellungen vom »Menschensohn» ein Zwischengelenk zwischen den synoptischen Aussagen und Dan 7. Nun mutet es mich sehr unwahrscheinlich an, dass Jesus selbst den Ausdruck und die Vorstellung direkt aus dem Henochbuch geholt haben sollte; dazu scheint mir der Abstand zwischen der Gedankenwelt der Bilderreden (z.B. 48,9; 62,12) und derjenigen Jesu allzu gross zu sein. Nun wäre es aber denkbar, dass der Ausdruck und die Vorstellung aus dem Henochbuch in das Milieu, in dem Jesus aufgewachsen war, hinausgedrungen wäre.[2] Jedenfalls handelt es sich für uns hier um die Frage, inwiefern der Ausdruck »der Mensch» schon vor Jesus eine geläufige Messiasbezeichnung war. Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Beurteilung der Anwendung des Ausdruckes im Henochbuch ab, das uns das einzige ausserbiblische Material bietet, wenn es sich um eine terminologische Anwendung des Ausdruckes als Bezeichnung einer himmlischen Messiasgestalt handelt.[3] Nun wird aber im äthiopischen Text des Henochbuches die dort geschilderte himmlische Erlösergestalt gewöhnlich nicht »der Menschensohn», sondern »dieser» oder »jener Menschensohn» benannt. Die Frage, inwiefern diese Demonstrativa nur Übersetzungen des griechischen bestimmten Artikels sind oder ob auch der griechische Text in den betreffenden Fällen ein Demonstrativum gehabt habe, ist sehr umstritten. E. Sjöberg hebt in seiner sorgfältigen Untersuchung sämtlicher Stellen im Henochbuch, wo der Ausdruck vorkommt, als wahrscheinlich hervor, teils, dass das Demonstrativum wenigstens 46,4 und 48,2 ursprünglich sein muss[4] — an der letzteren Stelle steht nämlich das Demonstrativum zum Unterschied von dem, was im Äthiopischen üblich ist, hinter dem Hauptwort —, teils, dass der Ausdruck, auch wenn das Demonstrativum in den sonstigen Fällen nicht im Urtexte gestanden haben sollte, dennoch stets auf die grundlegende Schilderung

---

[1] Einzelne Ausnahmen gibt es freilich immer noch auf anglosächsischem Boden, wie z.B. G. S. Duncan, Jesus, Son of Man, London 1947, S. 145f.

[2] Vgl. Mowinckel, Han som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testamente og på Jesu tid, Köbenhavn 1951, S. 271. 367 Anm. 8.

[3] 4 Esra 13,3.12 handelt es sich nur um den vom Seher in dem da geschilderten Gesicht geschauten »Menschen».

[4] Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund XLI), Lund 1946, S. 48—60, besonders S. 52f. 57.

in Kap. 46 hinweist.[1] Indessen meint Sjöberg, dass der Ausdruck an einer Stelle, nämlich 71,14, wo zu Henoch gesagt wird: »Du bist der Menschensohn, der du zur Gerechtigkeit geboren bist», »als eine an sich ohne nähere Bestimmungen verständliche Bezeichnung der eschatologischen Erlösergestalt» stehe; als Gründe gibt er an, dass die Aussage von der Geburt nur auf Henoch passe, während anderseits in einem Zusammenhang, wo es sich um die Identifikation des Henoch mit dem himmlischen Erlöser handelt, der Ausdruck »der Menschensohn» nur diesen bezeichnen und somit nicht appellativisch gemeint sein kann.[2] Ich fühle mich hiervon nicht überzeugt: mir erscheint es viel natürlicher, den Relativsatz: »der zur Gerechtigkeit geboren wurde», mit dem unmittelbar vorhergehenden Substantiv »der Menschensohn» zu verbinden, was auch rein sprachlich möglich ist.[3] Nun ist es offenbar, dass die Formulierung an unserer Stelle an 46,3 anknüpft, wo es vom »Menschensohn» heisst: »Dieser ist der Menschensohn, dem Gerechtigkeit gehört»; wenn es nun in 71,14 statt dessen heisst: »der zur Gerechtigkeit geboren ist», so hat dies m.E. seinen Grund darin, dass die Aussage in 46,3 hier auf Henoch als ein Erdenwesen, das erst durch seine in Kap. 71 geschilderte Erhöhung zu jenem »Menschensohn, dem Gerechtigkeit gehört», wurde, übertragen ist.[4] Nun hebt aber Sjöberg ferner hervor, dass der »Mensch», von dem in 1 Henoch gesprochen wird, ein bestimmtes himmlisches Wesen ist; der Ausdruck »der Mensch» ist deshalb »mit einem zu reichen Inhalt geladen, um seine gewöhnliche rein appellativische Bedeutung behalten zu können.»[5] Dies gilt nun besonders von den beiden eben jetzt angeführten Stellen 46,3 und 71,14. Mir scheint aber dies nur zu beweisen, dass für den Verfasser der Bilderreden ein solches himmlisches Wesen existiert hat, das mit der Benennung »Mensch» verbunden war; dem scheint mir aber die Interpretation des Menschenähnlichen in Dan 7,13 als ein individuelles Wesen, als eine himmlische Erlösergestalt, so wie er auch später aufgefasst worden ist,[6] auf eine genügende Weise zu entsprechen. Dass der Ausdruck »Mensch» schon eine geläufige Bezeichnung einer solchen Gestalt geworden sei, scheint mir aber hieraus nicht zu folgen.

Wenn nun Jesus sich auch in solchen Aussagen, die sich auf sein irdisches Leben und sein Auftreten unter den Menschen wie Mt 8,20

[1] a.a.O. S. 57.

[2] a.a.O. S. 56.

[3] a.a.O. S. 56; Mowinckel a.a.O. S. 386 Anm. 556.

[4] Eine andere Auffassung der Stelle bei Mowinckel a.a.O. S. 288.

[5] Sjöberg a.a.O. S. 51; vgl. Mowinckel a.a.O. S. 237.

[6] Belege bei Billerbeck I S. 486; Dalman a.a.O. S. 392; vgl. ferner 4 Esra 13,3.12.

Par. und 11,19 Par. beziehen und von denen offenbar Mt 11,19 und 12,32 Par. an solche gerichtet sind, die Jesus gegenüber eine kritische Haltung einnahmen, »den Menschensohn» nannte, so scheint es mir sehr zweifelhaft zu sein, ob wir es dabei mit einer geläufigen Bezeichnung des eschatologischen Erlösers zu tun haben, deren Sinn allen Zuhörern unmittelbar klar war; dies würde nämlich mit der Zurückhaltung in bezug auf das Reden von seiner messianischen Würde, die für Jesus bezeichnend gewesen zu sein scheint — auch wenn wir von den Schweigegeboten im Markusevangelium absehen —, gestritten haben. Da Jesus aber anderseits nicht nur von der Nähe des Gottesreiches redete, sondern auch selbst als der Vertreter dieses Reiches und als Vermittler der Teilnahme daran auftrat — ob er auch zu anderen als seinen Jüngern von der Parusie des Menschensohnes redete, wissen wir nicht —, so sollte der Sinn dieser Selbstbezeichnung jedem Zuhörer, der für die Botschaft Jesu empfänglich und mit der messianischen Interpretation von Dan 7,13 vertraut war, — insofern es ihm überhaupt möglich war, zu verstehen, dass Jesus mit dem Ausdruck »der Menschensohn» sich selbst meinte — auf dieselbe Weise eingeleuchtet haben können, wie es den Jüngern Jesu eingeleuchtet zu haben scheint, dass Jesus der Messias war, wenn auch in einem wesentlich anderen Sinn als in der geläufigen jüdischen Messiaserwartung. Diese Selbstbezeichnung würde dann eine ähnliche Forderung zum Nachdenken an die Zuhörer gestellt haben wie viele der Gleichnisse und andere rätselhafte Worte Jesu.

Hat sich aber Jesus nicht nur als den zukünftigen Erlöser, der einst vom Himmel offenbart werden soll, sondern schon als auf der Erde wirkenden Menschen »den Menschensohn» genannt, so scheint dies damit zusammenzuhängen, dass das Wirken Jesu auf der Erde als ein Vorstadium auf das hindeutete, was mit seiner Offenbarung als der »Menschensohn» aus dem Himmel eine vollendete Wirklichkeit werden sollte.

III. Der Vater und der Sohn (Mt 11,27; Lk 10,22).

Eine Sonderstellung nicht nur unter den synoptischen Zeugnissen vom messianischen Bewusstsein Jesu, sondern in der synoptischen Überlieferung überhaupt nimmt das Wort vom Vater und Sohn Mt 11,27; Lk 10,22 ein; während Jesus in den früher besprochenen Worten Mt 11,5f. Par.; Mk 2,19f. Parr. nur von sich als dem Vermittler des messianischen Heils redet, und zwar nur auf eine indirekte oder nur andeutende Weise, redet er hier direkt von seinem Verhältnis zu Gott als dem ganz

einzigartigen Verhältnis des »Sohnes» zum »Vater». Aber nicht nur inhaltlich unterscheidet sich dieses Wort von allen anderen synoptischen Worten, auch die in ihm verwendeten sprachlichen Ausdrucksmittel — das absolute »Vater» und »Sohn» sowie das gegenseitige »Kennen» — haben — mit Ausnahme von Mk 13,32 Par., wo uns ebenfalls das absolute »Vater» und »Sohn», obwohl in einem ganz andersartigen Zusammenhang, begegnet, — sonst kein Gegenstück in der synoptischen Überlieferung, wohl aber im Johannesevangelium. Das Logion wird deshalb von den meisten als eine »hellenistische»[1] Bildung betrachtet. Ehe wir aber zu der Frage nach der Authentizität des Wortes Stellung nehmen, müssen wir uns zuerst ein klares Bild von seinem Sinn zu verschaffen versuchen. Dabei ist zunächst zu bemerken, dass Mt 11,27 Par. ein ganz isoliertes Logion darzustellen scheint: die Offenbarung, die der Vater nach V. 25 den »Einfältigen» schon geschenkt hat, kann nämlich nicht recht gut mit der in V. 27 erwähnten, die der Sohn, wem er will, gibt, identisch sein, und von der Offenbarung des Sohnes durch den Vater wird in V. 27 mit keinem Wort gesprochen. Auch kann sich das ταῦτα in V. 25 nicht gut auf den ganzen Vers 27 beziehen: das in diesem Vers Gesagte stellt nämlich offenbar selbst eine neue Offenbarung dar, die ihrerseits von Geheimnissen redet, die erst durch neue Offenbarungen entschleiert werden sollen. Wir können somit bei der Behandlung von Mt 11,27 Par. von dem Vorhergehenden ganz absehen.

1. Die textkritischen Probleme.

Nun bietet V. 27 zuerst ein paar textkritische Probleme; ich denke dabei nicht an die Variante ἔγνω statt (ἐπι)γινώσκει[2], da der Unterschied zwischen Aorist und Perfekt in der späteren Gräzität auf dem Wege war, verwischt zu werden,[3] was gerade betreffs ἔγνω an mehreren Stellen im NT sichtbar wird (z.B. Mt 7,23; 25,24; Lk 12,47; Joh 17,25; 2 Tim 2,19). So haben die erwähnten Väter ἔγνω in Mt 11,27 offenbar im Sinn eines

---

[1] Zur Verwendung des Terminus »hellenistisch» in der neueren neutestamentlichen Forschung siehe meine Dissertation »Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie», Lund 1939, S. 113 Anm. 49.

[2] Justin, Apol. I,63 (2mal); Klemens Alexandrinus überall ausser Strom. VII, 18,109 und quis dives 7f.; Origenes, Eusebius u.a., die Markosier (Irenäus I, 20,3; IV, 6,1) sowie die Pseudoklementinen; siehe Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 196ff.; J. Chapman, JThS 10, 1909, S. 556ff.; H. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11,27 (Luc 10,22). Eine kritisch-exegetische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1912, S. 61ff.

[3] Vgl. Blass-Debrunner[5] § 343; Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments S. 220ff.

präsentischen Perfekts verstanden, wenn sie den Aorist auch von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater anwenden.[1]

Viel gewichtiger ist aber die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge der beiden mittleren Glieder des Verses. Da man gewöhnlich den ersten Satz des Verses πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου im Sinn von Mitteilung aller Offenbarung an den Sohn verstanden hat, haben viele Forscher daran Anstoss genommen, dass die Aussage von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater zuerst steht. Nun haben allerdings Justin (Apol I, 63; Dial 100,1), Irenäus (II, 6,1; IV, 6,3; 6,7 nach fragm. Syriac. XV), die Markosier (Irenäus I, 20,3; IV, 6,1), Markion (Tertullian, adv Marc IV, 25), Tatian,[2] die Pseudoklementinen u.a. den Satz: »Und niemand kennt den Vater als der Sohn» vor »und niemand kennt den Sohn als nur der Vater». Ausserdem haben viele Väter diese Gestalt des Textes neben der kanonischen.[3] In den Handschriften findet sie sich aber nur im Kodex N und in dem Lk-text der Kodexe U und *b* (Veronensis). J. Weiss[4], Dibelius[5] und Fr. Hauck[6] meinen, dass dieser Text die ursprüngliche Gestalt unseres Logions wiedergebe.

Was nun zuerst die textkritische Begründung dieser Textform betrifft, so ist zu beachten, dass es sowohl an sich als auch mit Rücksicht darauf, dass der Vater im ersten Satz erwähnt war, sehr nahe lag, den Satz von dem Erkennen des Vaters durch den Sohn zuerst zu stellen.[7] Dabei müssen wir beachten, dass die Väter der ersten Jahrhunderte oft mit grosser Freiheit Bibelstellen zitieren. Ferner haben offenbar wenigstens in mehreren Fällen die bei den erwähnten Autoren massgebenden speziellen Interessen die Reihenfolge der Sätze beeinflusst: die Gnostiker und Markion wollten ja Mt 11,27 Par. benutzen, um zu beweisen, dass niemand vor Jesus den höchsten Gott gekannt habe, und was Irenäus II, 6,1 und IV, 6,3 betrifft, so handelt es sich an der ersteren Stelle darum, dass, »wenn auch niemand den Vater erkennt als der Sohn» usw., doch alle wissen, »dass es einen Gott, den Herrn aller, gibt», *quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelit eis*. Dagegen scheint die Sache bei Justin etwas anders zu liegen. Apol I, 63 könnte allerdings die Reihenfolge der beiden Sätze ihren

[1] Chapman a.a.O. S. 564; Schumacher a.a.O. S. 78.

[2] Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur I S. 148.

[3] Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 197ff.; Schumacher a.a.O. S. 57ff.

[4] Neutestamentliche Studien G. F. Heinrici dargebracht (UNT 6), Leipzig 1914, S. 126.

[5] Die Formgeschichte des Evangeliums S. 281 Anm. 1.

[6] Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III, 1934, S. 143.

[7] Vgl. Schumacher a.a.O. S. 95f.

Grund darin haben, dass Justin geltend machen will, dass die Juden sich geirrt haben, wenn sie meinten, dass der Vater sich selbst Moses offenbarte, und ferner, dass die Juden überhaupt weder den Vater noch den Sohn kannten;[1] dagegen kommt es Dial 100,1, wo Justin von der Selbstoffenbarung des Sohnes in der Schrift spricht, nicht auf die Reihenfolge der beiden mittleren Sätze unseres Logions an sich an, sondern auf die Verbindung des Satzes καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι mit der Aussage von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater; hier scheint somit die Anwendung des Logions vorauszusetzen, dass es als Ganzes Justin schon im voraus in der von ihm benutzten Gestalt vorlag. Anderseits wird die kanonische Reihenfolge der Sätze durch Irenäus IV, 6,1 und Origenes, in Cant cant II V. 8 u.a. als ursprünglich bestätigt.[2] Indessen handelt es sich hier um Textstellen, die wir nur durch Übersetzungen kennen; es ist somit mit der Möglichkeit zu rechnen, dass wenigstens die Irenäusstelle vom Übersetzer in Übereinstimmung mit dem kanonischen Text gebracht worden sei. Indessen kommt auch in Betracht, dass die Aussage, dass nur der Vater den Sohn kennt, weniger gut unmittelbar vor »und wem der Sohn (es) offenbaren will» passt.

Es ist aber nicht nur die Reihenfolge der Sätze, die befremdend angemutet hat; man hat überhaupt die Aussage vom Erkennen des Sohnes durch den Vater in diesem Zusammenhang, wo nach der geläufigen Interpretation des Satzes πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου sowohl am Anfang des Logions als auch — unter der Voraussetzung, dass die von so gut wie allen Handschriften überlieferte Reihenfolge der beiden mittleren Sätze die ursprüngliche sei — am Ende von der Offenbarung des Vaters die Rede ist, befremdend gefunden. Einige Forscher haben deshalb den Satz καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ für einen späteren Einschub in den Text gehalten.[3] Als textkritische Stütze für diese Annahme hat man teils auf die eben erwähnte Variation in bezug auf die Reihenfolge der beiden mittleren Sätze hingewiesen, teils darauf, dass der fragliche Satz im Lk-text des Kodex Vercellensis (*a*) fehlt. Gewöhnlich hat man den Satz als blosses Korrolarium zu dem Satz vom Erkennen des Vaters durch den Sohn betrachtet;[4] indessen fehlen m.W. Analogien, in denen es sich ebenso wie hier um ein exklusives Kennen handelt, wobei der Ton gerade darauf liegt, dass niemand anders

---

[1] Vgl. Schumacher a.a.O. S. 94f.

[2] Schumacher a.a.O. S. 96f.

[3] So Harnack a.a.O. S. 203ff.; Wellhausen, Das Evangelium Matthaei S. 57f.; Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 171; vgl. ThWb I S. 714,1f.

[4] So Wellhausen a.a.O. S. 58; Dibelius a.a.O. S. 281 Anm. 1: »das zweite Glied ist lediglich die übliche Responsion zum ersten.»

als der Betreffende Gott kennt und umgekehrt; in sämtlichen Fällen, die man als Analogien zu unserem Logion herangezogen hat, fehlt nämlich gerade das Moment der Exklusivität des gegenseitigen Erkennens, d.h. gerade das Moment, auf dem in unserem Logion der ganze Ton liegt, und an ein gedankenloses Hinzufügen des Satzes: »Und niemand kennt den Sohn als der Vater» ist wohl nicht zu denken. Man müsste dann annehmen, dass man den Satz hinzugefügt habe, um hervorzuheben, dass auch der Sohn ein Geheimnis sei, das nur durch göttliche Offenbarung entschleiert werde.[1] Indessen mutet es mich wenig wahrscheinlich an, dass dieses Motiv eine so grosse Rolle gespielt habe, dass es zum Hinzufügen der Aussage vom Erkennen des Sohnes durch den Vater Anlass geben haben könne: die Offenbarung des »Sohnes» war ja schon mit der christlichen Botschaft gegeben. Besonders unwahrscheinlich kommt mir aber die erwähnte Annahme vor, wenn die von den Handschriften gebotene Reihenfolge der beiden mittleren Sätze des Logions die älteste ist; dann redet ja das Logion überhaupt nicht von der Offenbarung des Sohnes.

Ein anderes textkritisches Problem bietet die Variante ᾧ(οἷς) ἐὰν (ἂν) ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ statt ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, die uns u.a. bei Markion (Tertullian, adv Marc IV,25), den Markosiern (Irenäus I,20,3), Irenäus (II,6,1; IV,6,3.7), Klemens Alexandrinus sowie Origenes, in Joannem 1,38; 32,29; contra Cels VI,17; VII,44 begegnet. Die kanonische Form wird aber von Irenäus IV,6,1 und Origenes, in Cant. cant. II,8 — an beiden Stellen ist indessen, wie gesagt, nur die lateinische Übersetzung bekannt — als die richtige bezeugt.

2. Die Probleme der Interpretation.

Nun hat aber der Anstoss, den man an dem Satz »und niemand kennt den Sohn als der Vater» genommen hat, wie gesagt, zur Voraussetzung, dass man das vorhergehende πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου im Sinn der Übergabe des gesamten Erkennens an den Sohn interpretiert hat; eine solche Beschränkung des Sinnes des πάντα -- und damit sind wir schon in die sachliche Interpretation unseres Logions hinübergeglitten — ist aber sprachlich völlig willkürlich; das πάντα auf das ταῦτα in V. 25 sich beziehen zu lassen, wäre, auch von dem, was oben über das Verhältnis des V. 27 zu dem Vorhergehenden gesagt wurde, abgesehen, unnatürlich. Ferner bedeutet παραδιδόναι an sich nur »übergeben»; im

[1] Vgl. J. Weiss a.a.O. S. 127; W. Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus II (Prophezei) S. 134.

Zusammenhang gibt es aber nichts, was an Überlieferung von Lehren denken lässt — die Offenbarung des Vaters, wovon der letzte Satz unseres Logions spricht, kann offenbar nicht mit Überlieferung von Lehren verglichen werden.[1] Der einzig natürliche Sinn des ersten Satzes unseres Logions ist der, dass Gott Jesus alles, was er überhaupt selbst hat, übertragen und somit eine vollkommene Gemeinschaft zwischen sich und Jesus errichtet hat. Schlatter führt ein paar treffende jüdische Parallelen hierzu an, nämlich Ex Rabba 15,9: »Gott gab dem Abraham die Welt, wie es heisst Gen 18,17: 'Jahve sprach: 'Sollte ich wohl vor Abraham verheimlichen, was ich tun will?' Als er ihm alles gegeben hatte...» sowie ebenda 15,30: »In jener Stunde (d.h. in den Tagen des Messias) übergibt er ihnen (d.h. den Israeliten) alles».[2] Nach unserem Logion ist somit die Macht über alles Jesus nicht erst durch die Auferstehung gegeben (Mt 28,18), sondern schon während seines Erdenlebens hat Jesus Anteil an allem, was Gott hat. Dies kann aber anderseits in der Lage, in der sich Jesus während seines Erdenlebens befand, und mit Rücksicht auf die Aufgabe, die ihm in dieser Lage gegeben war, zunächst nur bedeuten, dass er der vollkommene Vertreter Gottes und seines Reiches ist, der bevollmächtigt ist, durch Wort und Tat den Menschen an diesem Reich Anteil zu geben. In ihm begegnet Gott den Menschen auf eine so vollkommene Weise, wie es überhaupt unter den Bedingungen dieser Welt möglich ist.

Ein besonderes Problem bietet — unter der Voraussetzung, dass die von den Handschriften gebotene Textgestalt die ursprüngliche ist — die gedankliche Verbindung zwischen der jetzt besprochenen Aussage und der folgenden von dem Sohn als dem Geheimnis, das der Vater allein kennt. Viele ältere Ausleger verstehen den Zusammenhang zwischen den beiden Aussagen so, dass der Satz: »Niemand kennt den Sohn als nur der Vater» den Grund angebe, weshalb der Vater dem Sohn alles übergeben hat:

---

[1] Vgl. Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus II (Prophezei) S. 133.

[2] Der Evangelist Matthäus S. 383. Auch in der oft (z.B. von Klostermann, Das Matthäusevangelium[2] S. 103) als Parallele zu unserem Logion herangezogenen Stelle Corp. Herm. I,32: εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν handelt es sich nach §§ 12.13.14.15 um die Übertragung der ganzen Macht über den Kosmos und nicht nur um die Mitteilung der Offenbarung an den Adepten — § 15 heisst es z.B. vom Menschen: ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων τὰ θνητοῦ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ (anders dagegen Reitzenstein, Poimandres S. 48 Anm. 3). Dass aber dabei die Mitteilung der Offenbarung die Wiederherstellung des ursprünglichen göttlichen Wesens des Menschen und damit auch seiner ihm von Gott gegebenen Macht über den Kosmos bedeutet, ist eine andere Sache (vgl. J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épitres de Saint Paul, Bruges-Paris 1949, S. 60 Anm. 1).

der Sohn steht wegen seines Wesens — sei es, dass man dessen Eigenart als eine nur sittliche, sei es, dass man sie als eine metaphysische betrachtet — dem Vater so nahe, dass nur dieser ihn kennt und ihm deshalb alles übergeben hat.[1] Indessen ist eine solche Konstruktion des Gedankenzusammenhanges zwischen dem ersten Satz in unserem Logion und den folgenden sowohl sprachlich als auch inhaltlich sehr unnatürlich.[2] Viel natürlicher ist es, einen Fortschritt des Gedankens von dem Übergebensein von allem an den Sohn zu dem ausschliesslichen Erkennen von ihm durch den Vater in dem Sinn zu sehen, dass das letztere eine Folge des ersteren darstellt.

Nach anderen wiederum sollten die Worte: »Niemand kennt den Sohn als der Vater» vor dem Hintergrund des Mangels an Verständnis, den Jesus bei seinen Zeitgenossen erfuhr, zu verstehen sein.[3] Diese Interpretation lässt sich aber schwerlich mit dem folgenden Glied: »Und niemand kennt den Vater als der Sohn» vereinigen — hier handelt es sich ja offenbar um die einzigartige Stellung Jesu zu Gott als des Einzigen, der ihn kennt und ihn deshalb auch anderen offenbaren kann. Dann muss es sich aber auch in dem vorhergehenden Glied um dieselbe einzigartige Stellung Jesu handeln.[4] Hinzu kommt, dass der Mangel an Verständnis, den Jesus bei seinen Zeitgenossen erfuhr, kaum zur Begründung der Aussage, dass niemand als nur der Vater ihn kenne, genügen würde: sowohl V. 25 als auch der Glaube der Jünger an Jesus als den Messias zeigten ja, dass es wenigstens einige gab, die die Botschaft und die Aufgabe Jesu verstanden.

Der Zusammenhang zwischen der Aussage von dem Übergebensein von allem an den Sohn und der von dem Sohn als dem Geheimnis, das nur der Vater kennt, kann dann m.E. nur der sein, dass der Sohn gerade deshalb von niemandem als dem Vater erkannt wird, weil der Vater ihm alles übergeben und deshalb zwischen sich und dem Sohn eine Gemeinschaft errichtet hat, die Jesus über alle anderen Wesen erhebt und ihn

---

[1] Schumacher a.a.O. S. 109ff.

[2] Vgl. Harnack a.a.O. S. 208 Anm. 1.

[3] So P. W. Schmiedel, Protest. Monatshefte IV, 1900, S. 2 (nach Schumacher a.a.O. S. 217); Hermann von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, Berlin 1909, S. 96; Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus[4] S. 151; vgl. Schlatter a.a.O. S. 384.

[4] Das hier Gesagte trifft auch die Interpretation Fridrichsens, Till Gustaf Aulén 19$\frac{5}{3}$39 S. 112, wenn er das καί in v. 27b adversativ fasst: »Er, der von Gott in das Zentrum aller Wirklichkeit gesetzt worden ist und in seiner Person die Möglichkeiten und das ewige Schicksal der ganzen Menschheit zusammenfasst, er steht mitten im Gottesvolke als ein Unbekannter, ein Rätsel, ein unbegreifliches Zeichen, nur der Vater kennt ihn.»

zu einem Geheimnis macht, das der Vater allein kennt.[1] Der Gedanke ist dann hier derselbe wie in Kol 2,2f. Diese innige, einzigartige Gemeinschaft zwischen Jesus und Gott bedeutet dann aber auch, dass nur Jesus Gott kennt und dass deshalb nur er ihn anderen dadurch bekannt machen kann, dass er sie durch seine Verkündigung in dieselbe Gemeinschaft mit Gott hineinführt, in der er selbst steht. Dabei drückt das καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι offenbar die dem Sohn verliehene ἐξουσία aus, den Vater zu offenbaren, die der Sohn aber selbstverständlich innerhalb des Rahmens des Heilsratschlusses des Vaters verwendet, dem ja der Sohn als solcher untergeben ist.[2]

3. Die religionsgeschichtliche Stellung des Logions Mt 11,27 Par.

Wie schon oben erwähnt wurde, hat die Mehrzahl der Forscher in moderner Zeit unser Logion wegen seines innerhalb der synoptischen Überlieferung einzigartigen Charakters als eine späte, von gewissen Strömungen innerhalb des spätantiken Synkretismus beeinflusste Bildung betrachtet. Besonders beachtet worden ist die Behandlung unseres Logions durch E. Norden am Ende von »Agnostos Theos».[3] Norden sah in Mt 11,25—28 ein zusammenhängendes Stück und verweist auf Sir 24 und 51, Ode Salomos 33 sowie vor allem auf Corpus Hermeticum I, 27—32 als Parallelen. In diesen Stellen redet entweder der Weisheitslehrer davon, wie er selbst die Weisheit kennen gelernt hat, und lädt andere dazu ein, an ihr teilzunehmen, oder redet die Weisheit selbst oder — so im Corpus Hermeticum I — ein Prophet oder Mystagoge, der selbst die erlösende Offenbarung erhalten hat. Am stärksten sind die Berührungen zwischen dem Logion in Mt 11,27 und dem zuletzt erwähnten Texte, wenn es hier in § 31 heisst, dass Gott gekannt werden will und von den Seinigen gekannt wird; hier wird aber nur von der

---

[1] So auch L. Brun, Lukasevangeliet, Oslo 1933, S. 307; vgl. ferner Schmiedel a.a.O. S. 9: »Handeln die Worte: 'Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater', von Macht, so war es das einzig Natürliche, zunächst dies anzuschliessen, dass den Sohn in dieser seiner Machtvollkommenheit niemand ausser dem Vater erkannt hat» (angeführt nach Schumacher a.a.O. S. 97f.); vgl. auch F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[5], Gütersloh 1918, S. 251; Michaelis a.a.O. S. 133.

[2] Der scheinbare Widerspruch zwischen V. 27d und V. 25f. scheint seinen Grund darin zu haben, dass es sich in den beiden Fällen um zwei ganz verschiedene Dinge handelt: in V. 25 um den Heilsratschluss Gottes, so wie er in der Botschaft Jesu und in seinen Taten verwirklicht wird, d.h.m.a.W., um Jesus selbst als Träger des Gottesreiches, in V. 27d wiederum um die Offenbarung des Wesens und der Gesinnung des Vaters durch den Sohn. Dabei gibt v. 25 die Begrenzung der Möglichkeit der Offenbarung des Vaters durch den Sohn an.

[3] Leipzig 1913, S. 277ff.

Offenbarung des unbekannten Gottes gesprochen, dagegen nicht wie in Mt 11,27 von dem exklusiven gegenseitigen Erkennen Gottes und des Offenbarungsmittlers. Näher an unser Logion kommt die von Bousset[1] angeführte Stelle Pap. Mag. Lond. 122,50 heran, wo der Beschwörer sagt: οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ, insofern das hier erwähnte Erkennen die innige Gemeinschaft zwischen dem Beter und Gott bedeutet und insofern dabei weiter hervorgehoben wird, dass dieses Erkennen ein gegenseitiges sei. Indessen ist auch hier mit keiner Silbe davon die Rede, dass dieses gegenseitige Erkennen ein exklusives ist, worauf ja, wie oben hervorgehoben wurde, der ganze Ton in unserem Logion liegt. Auch ist es bezeichnend, dass in der Papyrusstelle die Erkenntnis Gottes durch den Beschwörer zuerst erwähnt wird: das Interesse ist hier darauf gerichtet, durch Gemeinschaft mit der Gottheit ihre Macht für die eigenen Zwecke ausbeuten zu können, während dagegen in unserem Logion — wenigstens in der von den Handschriften überlieferten Gestalt — das Erkennen des Sohnes durch den Vater zuerst erwähnt wird; der Sohn als der vom Vater Auserwählte, dem der Vater alles übergeben hat, damit er sein Werk in der Welt ausführe und ihn den Menschen offenbare, ist das grosse Geheimnis im Ratschluss des Vaters mit der Schöpfung. Ebensowenig wie in den bisher besprochenen Stellen handelt es sich in den anderen Stellen, die man als Parallelen zu unserem Logion herangezogen hat und in denen von gegenseitigem Erkennen von Gott und Mensch die Rede ist, um ein exklusives Erkennen Gottes durch einen besonderen Menschen und umgekehrt; so z.B. Corp. Herm. X,15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι[2] — hier handelt es sich übrigens nur darum, dass Gott den Menschen nicht vernachlässigt, sondern von ihm erkannt werden will — sowie Porphyrios, ad Marcellam 21: εὐγνώμονα δὲ βίον κτησάμενοι μαθάνουσι θεοὺς γινώσκονταί τε γινωσκομένοις θεοῖς; das letzte Glied hier erinnert an 2 Tim 2,19.[3]

---

[1] Kyrios Christos[2] S. 48f.

[2] Angeführt von Norden a.a.O. S. 287; Bousset a.a.O. S. 49; J. Weiss a.a.O. S. 124.

[3] Noch weniger bieten die von Norden a.a.O. S. 290f. angeführten Stellen, in denen der Adept ermahnt wird, die ihm gegebene Offenbarung nicht anderen oder nur seinem Kinde mitzuteilen (z.B. Corpus Hermeticum XIII, 22; die sog. Mithrasliturgie, Dieterich S. 2; der Berliner Zauberpapyrus I, 192f.), wirkliche Parallelen zu unserem Logion; in ihm handelt es sich ja nicht darum, dass die betreffende Offenbarung nicht anderen mitgeteilt werden darf, sondern darum, dass niemand ausser dem Sohn den Vater kennt und ihn anderen offenbaren kann. Es handelt sich somit hier m.a.W. um die Sonderstellung des Sohnes als des einzigen Offenbarungsmittlers und nicht um eine zu verheimlichende Offenbarung. Näher

Man kann auch nicht mit Norden die Aussage vom Erkennen des Sohnes durch den Vater in unserem Logion von dem uns bei Paulus (z.B. Gal 4,9; 1 Kor 8,2f.; 13,12) und im Johannesevangelium (10,15) begegnenden Gedanken, dass »das Erkennen Gottes von seiten des Menschen» voraussetzt, »dass der Mensch seinerseits von Gott zuvor erkannt wurde», aus interpretieren.[1] Dieses »Erkennen» des Menschen von seiten Gottes bedeutet ja dasselbe wie »erwählen». Norden paraphrasiert den Gedanken in unserem Logion so: »Er hat sich mir zu erkennen gegeben, und ich habe ihn erkannt.»[2] Auch hier hat aber Norden nicht berücksichtigt, dass unser Logion das gegenseitige Erkennen des Vaters und des Sohnes als ein exklusives hervorhebt, was aber zu dieser Interpretation nicht passt. J. Weiss hat deshalb völlig recht, wenn er gegen sie den Einwand erhebt, dass es dann nicht heissen würde: »Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater», sondern: »Niemanden erkannte der Vater als nur den Sohn.» Hinzu kommt, dass (ἐπι)γινώσκειν in den beiden Gliedern unseres Logions gerade wegen des οὐδείς denselben Sinn haben muss; das Erkennen des Vaters seitens des Sohnes ist aber etwas ganz anderes als ein »Erwählen» oder »Sich-zu-erkennen-geben».

Indessen gibt es *eine* wirkliche Parallele zu dem zweiten der beiden mittleren Glieder unseres Logions; es ist aber bezeichnend, dass diese Parallele nicht aus dem spätantiken Synkretismus stammt, sondern von einem wirklichen Religionsstifter, der von seinem eigenen Verhältnis zu seinem Gott redet, — ich meine die Worte aus dem Hymnus des Echnatons an den Sonnengott: »Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich ausser deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine Kraft.»[3] Hier redet ein Mensch, der ebenso wie Jesus nach unserem Logion das Bewusstsein hatte, dem Gott, den er verehrte, näher gekommen zu sein als irgendjemand anders. Hier fehlt aber ein Gegenstück zu dem ersten der beiden mittleren Glieder unseres Logions. Dies dürfte indessen nicht nur darauf beruhen, dass der

---

an unser Logion kommt dagegen der Schluss der Introduktion der sog. Mithrasliturgie (Dieterich S. 2), wenn es da heisst, dass der Adept die geschilderte Offenbarung erhalten hat, damit er allein den Himmel betrete und dort alles beschaue; dabei handelt es sich offenbar darum, die grosse Gnade, die ihm widerfahren ist, hervorzuheben, dagegen kaum um die Sonderstellung als solche im Verhältnis zur Gottheit, die ihm diese Offenbarung bringt. Hinzu kommt, dass hier das Gegenstück zum ersten der beiden mittleren Glieder unseres Logions, der Aussage vom Vater als dem Einzigen, der den Sohn kennt, fehlt.

[1] Norden a.a.O. S. 287.

[2] a.a.O. S. 293.

[3] Angeführt nach Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3] S. 32.

ägyptische Pharao schon als solcher als ein Göttersohn galt und deshalb nicht auf dieselbe Weise wie der Meister aus Nazareth seinen Zeitgenossen unbekannt war; sondern die Ursache muss vor allem darin liegen, dass die Vorstellung, dass ein Mensch Träger des ganzen, allen anderen Menschen unbekannten göttlichen Weltplanes ist und überhaupt Gott so nahe steht, dass niemand ausser Gott ihn kennt, offenbar etwas für unser Logion sowie gewissermassen für das Urchristentum überhaupt Eigentümliches ist (vgl. Eph 1,10; Kol 1,16).

Wir können somit feststellen, dass unser Logion als Ganzes in uns bekannten Texten keine wirklichen Analogien hat. Nun ist es allerdings an sich denkbar, dass es in der hellenistischen christlichen Gemeinde als ein Ausdruck ihres Christusglaubens entstanden sei. Man hätte dann durch unser Logion hervorheben wollen, dass nur Jesus Gott kennt und dass deshalb nur er die volle Gotteserkenntnis vermitteln kann; eine nahe Parallele würde das Logion dann in Joh 1,18 haben; nur würde dann das ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, wenn diese Gestalt des Textes die ursprüngliche ist, befremdend anmuten: die Offenbarung des Vaters war ja schon mit der christlichen Botschaft gegeben (vgl. Joh 1,18: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). Noch unwahrscheinlicher kommt mir indessen die Annahme der Entstehung des Logions in der christlichen Gemeinde vor, wenn die Aussage vom Erkennen des Sohnes durch den Vater von Anfang an zu unserem Logion gehört und dabei an der Stelle gestanden hat, wo sie nach der uns von den Handschriften gebotenen Textgestalt steht: es scheint mir nämlich schwierig zu verstehen, warum man auch hervorgehoben haben sollte, dass Jesus selbst ein Geheimnis sei, das nur Gott kennt, ohne dabei zugleich wenigstens anzudeuten, dass dieses Geheimnis jetzt offenbart worden sei (vgl. Kol 1,26f.; 2,2f.; Röm 16,26).[1] Hätte es sich nur darum gehandelt, das innige Verhältnis Jesu zu Gott auszudrücken, dürfte es in sehr hohem Grade fragwürdig sein, ob man dies dabei auf diese offenbar völlig eigenartige Weise ausgedrückt hätte,

[1] Es ist deshalb bezeichnend, wenn Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums² S. 281 Anm. 1 die ausserkanonische Textform des Logions: »Niemand kennt den Vater als der Sohn und niemand den Sohn als der Vater» für die ursprüngliche hält mit der Begründung, dass »doch Jesus, der Offenbarer, von dem man lernen soll, nicht eigentlich der Unbekannte ist, sondern Gott, den er offenbar macht.» Dass der Urheber des Logions die Aussage von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater deshalb ausgesprochen habe, um hervorzuheben, dass es »kein volles Verständnis Jesu als das durch Offenbarung vermittelte (Mt 16,18; 1 Kor 12,3)» gibt (Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus II S. 134; vgl. J. Weiss a.a.O. S. 127), will mir nicht einleuchten; unser Logion sagt ja — unter der Voraussetzung, dass die von den Handschriften gebotene Gestalt die ursprüngliche ist — nichts von der Offenbarung des Sohnes.

wie es hier geschieht.[1] Dass »kennen» in unserem Logion anderseits nicht wie das alttestamentliche דעת יהוה »die ehrende und gehorchende Anerkennung von Gottes Macht, von seiner Gnade und seiner Forderung»,[2] wie sie in dem Gesetz offenbart sind, bedeutet, sondern ein Innewerden von etwas sonst Unbekanntem, wäre nur dann im Munde Jesu befremdend, wenn Jesus nur Busse gepredigt und nicht eine ganz neue Heilsbotschaft verkündigt hätte, die denen, die sie in Gehorsam annahmen, den Weg zu einer früher nicht gekannten Gottesgemeinschaft eröffnete. Indessen ist hier jedoch zu beachten, dass die Rede vom »Erkennen» Gottes in unserem Logion in christlicher und nachchristlicher Zeit ausser in den eben angeführten spätantiken nichtchristlichen Texten und anderen m. W. sonst nur in der jüdisch-hellenistischen und in der griechischen christlichen Literatur Gegenstücke hat (z.B. Sap 2,13.22; Gal 4,9; Joh 7,28; 8,19.55; 14,7; 17,3.25):[3] die durch Offenbarung gewonnene Erkenntnis des wahren Gottes seitens der Frommen wird dabei der sonst herrschenden Unkenntnis über Gott entgegengestellt. Vor allem mutet es aber im Munde Jesu sowie überhaupt in einem palästinensischen Milieu befremdend an, wenn die Mitteilung der eigenen Gotteserkenntnis Jesu nach unserem Logion, wenigstens in seiner kanonischen Gestalt, durch einen besonderen Akt der Offenbarung seitens des »Sohnes» zustande zu kommen scheint.

Ist aber unser Logion dennoch ein authentischer Ausdruck für das eigene religiöse Bewusstsein Jesu, sein Bewusstsein jener einzigartigen

---

[1] a.a.O. S. 125f. Man kann auch nicht die beiden Aussagen von dem gegenseitigen Erkennen des Vaters und des Sohnes dadurch erklären, dass man mit T. Arvedson, Das Mysterium Christi S. 111, annimmt, dass sie ursprünglich als ein selbständiges Logion umgelaufen seien und dabei »der von nichts anderem überbotenen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn Ausdruck geben» wollten ... »Niemand verhält sich zum Sohne wie der Vater und umgekehrt» (a.a.O. S. 111); dies ist nämlich eine sich von dem Gedankengehalt der klaren Worte unseres Logions entfernende Paraphrase: das Logion redet ja klar und deutlich davon, dass nur der Vater und niemand anders den Sohn kennt; und »kennen» bedeutet dabei ebenso wie in den anderen hier angeführten Stellen alles, was auch wir mit »kennen» in religiösem Zusammenhang meinen.

Es ist auch unrichtig, wenn Dalman, Die Worte Jesu S. 232 in den beiden mittleren Sätzen unseres Logions nur einen »orientalisch-umständlichen Ausdruck für die Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens» sieht: Dalman hat offenbar nicht genügend beachtet, dass der Ton in den beiden Sätzen ausser auf »dem Vater» und »dem Sohn» gerade auf den beiden οὐδείς liegt. Die von ihm als Analogie angeführte Stelle pT Rōš Haššāna 58b: »Diese stimmen jenen zu, und jene stimmen diesen zu» stellt deshalb keine wirkliche Analogie zu unserem Logion dar.

[2] Bultmann, ThWb I S. 697; vgl. Bousset a.a.O. S. 48.

[3] Vgl. Bousset a.a.O. S. 48.

Gemeinschaft mit Gott, die offenbar die Quelle seines Berufsbewusstsein bildete, dann dürfen wir vielleicht anlässlich der Verwendung des Ausdrucks »der Sohn» als Selbstbezeichnung Jesu in unserem Logion folgende Vermutung wagen. Der Sohn Gottes ist ja nach Stellen wie Ex 4,22 und Hos 11,1 Israel, und Dan 7,27 entspricht ja »das Volk der Heiligen des Höchsten» offenbar dem »Menschensohn» in V. 13f. Wenn auch Jesus selbst und seine Zeitgenossen in dem »Menschensohn» in Dan 7,13 eine individuelle, messianische Gestalt gesehen zu haben scheinen, muss es doch wegen Dan 7,27 als wahrscheinlich beurteilt werden, dass auch für ihr Bewusstsein eine sehr enge Beziehung zwischen dem »Menschensohn» und »den Heiligen des Höchsten», den Auserwählten aus Israel, bestanden habe. Wenn nun Jesus sich als Sohn Gottes in dem besonderen Sinn betrachtete, der in Mt 11,27 Par. zum Ausdruck kommt, d.h. als in jener einzigartigen, vollkommenen Gemeinschaft mit Gott stehend, von dem dieses Logion sowie die von Jesus nach Mk 14,36 Parr. angewendete Anrede an Gott »Abba» zeugen[1], so liegt die Vermutung nahe, dass er sich dabei als Vertreter seines Volkes, als ἀρχηγός und πρόδρομος im Sinne des Hebräerbriefes (2,10; 6,20) gefühlt hat, der als Erstling Israels der »Sohn» Gottes in diesem vollkommenen Sinn geworden war, damit durch ihn alle die Auserwählten an seiner Stellung teilhaben sollten. Dann haben wir es hier mit der tiefsten Wurzel des messianischen Bewusstseins Jesu zu tun. Dann liegt aber auch die Vermutung nahe, dass Jesus gerade den jetzt skizzierten Gedanken in seine aus Dan 7,13 geholte Selbstbenennung »der Menschensohn» hineinlegte, insofern sie nun auf ihn selbst zurückgeht.[2]

IV. Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium.

1. Die historisierende Auffassung.

Einer der rätselhaftesten Züge, die uns in den synoptischen Evangelien begegnen, ist der, dass im Markusevangelium immer wieder erzählt wird, dass Jesus seinen Jüngern (8,30; 9,9) sowie den Dämonen, die in den Besessenen redeten (1,34; 3,12), aufs strengste verbot, von seiner Messianität zu reden, und ferner, dass er ebenso nach dem Vollbringen einiger seiner grössten Wunder den von ihm Geheilten verbot, anderen von dem betreffenden Wunder zu erzählen (1,44; 5,43; 7,36; vgl. 8,26). Das Problem, vor das uns diese Schweigegebote stellen, eines der grössten und umstrittensten in der ganzen neutestamentlichen Wissenschaft, wurde, wie bekannt, erst durch die epochemachende Arbeit William

[1] Vgl. G. Kittel, ThWb I S. 5f.

[2] Vgl. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes S. 243f.

Wredes »Das Messiasgeheimnis in den Evangelien» (1901) aktuell. Ehe wir aber die Behandlung des Problems durch Wrede besprechen, wollen wir zuerst einige Worte über diejenige Erklärung der erwähnten Schweigegebote sagen, die sowohl vor dem Erscheinen des Buches Wredes als auch später die geläufigste gewesen ist. Nach ihr sollte es sich hier um eine Vorsichtsmassnahme seitens Jesu handeln: da seine Volksgenossen sich den Messias als einen irdischen Herrscher vorstellten, der die Feinde Israels vernichten sollte, konnte es, wenn es bekannt wurde, dass Jesus der Messias war, für seine Wirksamkeit verhängnisvolle Folgen politischer Art herbeiführen.[1] Indessen fragt man sich dann zunächst mit Wrede, warum Jesus nicht einfach sagt, dass es mit dem politischen Messias nichts sei.[2] Auch mutet es sehr unwahrscheinlich und gar nicht zu dem Bilde, das unsere Evangelien uns von Jesus geben, passend an, dass Jesus sich hier jedenfalls ausschliesslich von derartigen Klugheitsrücksichten sollte haben bestimmen lassen.[3] Anderseits ist aber zu beachten, dass, wenn Mk 3,11 und 5,7 erzählt wird, dass die Besessenen Jesus den »Sohn Gottes» benennen, es sich dabei nicht gut um die bei den Zeitgenossen Jesu mit dem Messiasnamen verbundenen Gedanken handeln kann, sondern dass es sich hier offenbar um den christlichen Glauben an Jesus als den Sohn Gottes handelt[4] — der »Sohn Gottes» war ja keine im Judentum geläufige Messiasbenennung.[5] Ebenso zeigt 1,34: »Und er gestattete nicht den Dämonen zu reden, weil sie ihn kannten» oder 3,12, wo das Schweigegebot damit begründet wird, dass »sie ihn nicht offenbar machten» (ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν), besonders deutlich, dass es sich jedenfalls für den Evangelisten hier um die wirkliche Identität Jesu nach seiner eigenen christlichen Auffassung handelt; ihr gelten somit die Schweigegebote im Markusevangelium; vom Gedanken an den Gegensatz zwischen der Messiasvorstellung Jesu und der volkstümlichen jüdischen politischen Messiaserwartung findet sich aber weder hier noch irgendwo sonst bei Mk irgendwelche Spur.[6]

---

[1] So in neuerer Zeit z.B. Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus S. 104; C. J. Cadoux, The Historic Mission of Jesus, London and Redhill 1941, S. 55; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark S. 377 zu Mk 8,30; vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 557.

[2] Wrede a.a.O. S. 40.

[3] Vgl. Wrede a.a.O. S. 41f.; V. Taylor, Expository Times 59 S. 148.

[4] Wrede a.a.O. S. 73ff.

[5] Siehe z.B. Billerbeck III S. 20; Dalman, Die Worte Jesu S. 219ff.; vgl. ferner Kümmel, Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel, Neuchâtel 1950, S. 130.

[6] Wrede a.a.O. S. 43ff. Allerdings pflegt man hier auf den Umstand hinzuweisen, dass die erste Leidensweissagung unmittelbar nach dem Bekenntnis des Petrus

Es kommt mir auch wenig wahrscheinlich vor, dass Markus oder seine Vorgänger so oft und so nachdrücklich hervorgehoben haben sollten, dass Jesus verbot, dass man von seinem Messiastum sprach, oder sogar dass die Überlieferung diesen Zug bewahrt haben sollte, wenn man nicht in die Schweigegebote etwas mehr als nur den Gedanken, dass Jesus nicht wünschenswerte Folgen des Bekanntwerdens seiner Messianität vermeiden wollte, hineingelegt hätte. Und wenn Jesus nach Mk 9,9 den drei Jüngern verbietet, das, was sie auf dem Verklärungsberge gesehen haben, jemandem zu erzählen, »ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden ist», so ist es das einzig Natürliche, dies so zu verstehen, dass es sich hier um ein Geheimnis handelt, das als solches nicht bekannt werden darf, und nicht nur um eine Massregel zu dem Zweck, Missverständnissen vorzubeugen. Dasselbe dürfte dann aber auch von Mk 8,30 gelten.

Was nun besonders die Schweigegebote in den Wundergeschichten betrifft, so ist allerdings zu beachten, dass sie uns nur bei solchen Wundern

---

bei Caesarea Philippi folgt, und dies so zu interpretieren, dass Jesus hier den Gedanken eines leidenden Messias, der zuerst sterben sollte, ehe er in Herrlichkeit hervortreten sollte, der geläufigen jüdischen Messiasvorstellung entgegenstellen wollte (so z.B. Rawlinson, The Gospel acc. to St. Mark S. 113). Indessen gibt es nichts, was darauf hindeutet, dass die Leidensweissagung als eine Korrektur des Bekenntnisses des Petrus in dem Sinne gemeint sei; das Bekenntnis des Petrus kann von dem, der diese Szene erzählt hat, kaum anders als bei Matthäus gemeint sein, wo es als das Ergebnis einer göttlichen Offenbarung dargestellt wird: das Bekenntnis des Petrus wird ja in der Erzählung als Ausdruck des Glaubens der Jünger den verschiedenen unter den Aussenstehenden geläufigen Ansichten über Jesus entgegengestellt. Die Leidensweissagung scheint deshalb eher als eine Ergänzung des Bekenntnisses des Petrus denn als eine Korrektur gemeint zu sein: die Kenntnis des Petrus von seinem Meister war noch ungenügend.

Es scheint mir auch nicht zutreffend zu sein, wenn man in dem Umstand, dass Jesus in der Leidensweissagung in Mk 8,31 ebenso wie auch in den späteren Weissagungen sich nicht »Messias», sondern den »Menschensohn» nennt, einen Beweis dafür hat sehen wollen, dass Jesus etwas anderes an die Stelle der Vorstellung des Petrus von einem rein jüdischen politischen Messias setzen wollte: der Ausdruck »der Menschensohn» ist offenbar hier ebenso wie sonst bei Markus, z.B. 2,10 oder 14,62, wo der Ausdruck offenbar mit einem »ich» gleichbedeutend verwendet wird, ganz einfach als die für Jesus charakteristische Selbstbezeichnung gemeint; dass diese dann ihrerseits an sich messianischen Sinn hat, indem sie Jesus mit dem Menschenähnlichen in Dan 7,13 identifiziert, scheint dabei für Mk jedenfalls nicht unmittelbar in Betracht zu kommen. Dass der Ausdruck ausser in Mk 2,10.28 uns bei Mk sonst nicht vor dem Bekenntnis des Petrus begegnet, beruht nun offenbar darauf, dass Jesus im ganzen vorhergehenden Teil des Evangeliums nur an diesen beiden Stellen Aussagen über sich selbst mit theologischem Gehalt ausspricht, die mit den Leidensweissagungen vergleichbar sind, d.h. Aussagen mit betontem Subjekt über sich in seiner Eigenschaft als »der Menschensohn».

begegnen, die nach Mt 11,5 Par. als für die messianische Zeit kennzeichnend betrachtet wurden[1]; dagegen gehörten Dämonenbannungen nicht zu diesen Wundern — solche wurden ja auch von anderen als Jesus vollbracht (Mt 12,27 Par.).[2] Indessen ist es zweifelhaft, ob die Leute zur Zeit Jesu die betreffenden Wunder mit messianischen Gedanken verbanden; der Messias wurde ja im Judentum sonst nicht als Wundertäter vorgestellt. Man müsste deshalb hier zu anderen Erklärungen der Schweigegebote greifen, etwa dass Jesus den Ruf eines Wundertäters gescheut habe[3] oder dass er nicht an seiner Predigtwirksamkeit verhindert werden wollte[4], oder auf »die dem Wunder immerfort drohende Gefahr, isoliert zu werden von der unmittelbar gegenwärtigen Erfahrung der Gotteskraft, von dem Obergedanken der Gottesherrschaft«[5] hinweisen. Nach Mt 11,5f. Par. und 13,16f. Par. bestand eine enge Verbindung zwischen den Wundern Jesu und seiner Botschaft, indem die Wunder das Offenbarwerden des Gottesreiches schon jetzt bedeuteten; an Geheimhaltung der Wunder neben öffentlicher Verkündigung der Botschaft Jesu scheint deshalb nicht gedacht werden zu können — insofern nun nicht Mt 11,5f. Par. eine Gemeindebildung und die Kenntnis von den Wundern Jesu, die in Mt 13,16f. Par. vorausgesetzt wird, nur den Jesus stets begleitenden Jüngern vorbehalten wäre; hiergegen scheint aber Mt 11,20ff. Par. zu sprechen, ein Abschnitt, dessen Authentizität nach den früher dargelegten Erwägungen wahrscheinlich ist.[6] Vor allem ist es allgemein

[1] Vgl. E. Bickermann, ZNW 1923 S. 132.

[2] Es scheint mir nicht möglich zu sein, mit Wrede a.a.O. S. 140 (vgl. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 70) V. 19 als ein Gebot an den Geheilten, seine Heilung nur denen in seinem Haus zu erzählen, zu verstehen, dem der Geheilte dann nach V. 20 zuwider gehandelt habe; der Sinn der beiden Verse ist vielmehr offenbar der, dass Jesus dem Geheilten nur gebot, nach Hause zu gehen und den Seinigen das Wunder zu erzählen, dass aber der Geheilte noch mehr als dies tat, indem er die Tat Jesu in seiner ganzen Heimat verkündigte. Anderseits braucht man nach dem oben zu den Wundergeschichten, in denen ein Schweigegebot gegeben wird, Gesagten nicht zu besonderen Erklärungen dafür zu greifen, warum Jesus hier seiner sonstigen Gewohnheit zuwider dem Geheilten geradezu befiehlt, das an ihm geschehene Wunder zu erzählen; vermutlich ist aber der Sinn des Befehles Jesu der, dass der Geheilte als Missionar in seiner heidnischen Umgebung wirken soll. Dass anderseits Schweigegebote in den Erzählungen vom Lahmen Mk 2,1—12 und vom blinden Bartimäus 10,46—52 fehlen, beruht offenbar darauf, dass das Wunder im einen Fall als ein Mittel, die Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben, zu demonstrieren, in Betracht kommt, und in beiden Fällen ganz öffentlich geschah.

[3] So z.B. B. Weiss, Das Marcusevangelium S. 196.

[4] Vgl. V. Taylor, The Gospel according to St. Mark S. 189f.

[5] H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes S. 235.

[6] Siehe oben S. 112f.

anerkannt, dass die Schweigegebote in den Wundererzählungen, wie Wrede hervorgehoben hat, — wenigstens insofern es sich um eine dauerhafte Geheimhaltung der betreffenden Wunder handelt — und so sind die Schweigegebote bei Mk offenbar gemeint — ganz sinnlos sind: ihre Ausführung würde eine vollständige Isolierung der Geheilten bedeuten, die völlig absurd wäre.[1]

Sinnlos sind aber offenbar auch die Schweigegebote an die Dämonen, jedenfalls in 1,25 und 3,12: sie kommen ja da zu spät, da ja die Dämonen schon das Messiasgeheimnis enthüllt haben, ehe Jesus sie zum Schweigen bringt.[2] Nun ist aber die Vorstellung, dass die Besessenen eine Kenntnis von Jesus als Messias besassen, die anderen Menschen abging, und dass sie deshalb durch ihre Rufe das Geheimnis der Person Jesu entschleierten, offenbar nur ein Ausdruck der eigenen Vorstellungsweise des Evangelisten oder seiner Vorgänger.[3] Dann scheint aber die wiederholte Erwäh-

---

[1] Vgl. Wrede a.a.O. S. 48f.; Bousset, Kyrios Christos[2] S. 66; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 69f.; R. H. Lightfoot, History and Interpretation in the Gospels, London 1935, S. 72f.

[2] Vgl. Wrede a.a.O. S. 133. Man kann nämlich kaum mit O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3. Folge, Heft 8), Stuttgart 1927, S. 90 Anm. 3 demgegenüber geltend machen, dass man daraus, dass »ein vom Teufel Besessener Schwurformeln brauchte, in denen Worte wie 'Sohn Gottes' oder 'Heiliger Gottes' vorkamen», nicht schliessen könnte, »dass der so angeredete Exorzist wirklich Gottes Sohn sei»; Mk hat es offenbar selbst nicht so aufgefasst, wenn er die Schweigegebote in 1,34 und 3,12 damit begründet, dass die Dämonen Jesus nicht bekannt machen dürften — ich sehe dabei ganz von der unmöglichen Interpretation dieser Stellen durch Bauernfeind a.a.O. S. 56—67 ab (vgl. hierzu Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 239 Anm. 3). Vor allem kommt aber hier in Betracht, dass es sich nach Mk 3,11f. um etwas handelt, was sich bei der Begegnung Jesu mit den Besessenen stets wiederholte. Auch würden die Augenzeugen der Dämonenbannungen Jesu kaum die Worte der Besessenen bewahrt haben, wenn sie nicht in ihnen einen wirklichen Sinn gefunden hätten.

[3] Vgl. Wrede a.a.O. S. 26—32. Allerdings hat man versucht, diesen Zug aus der eigenen Situation der Besessenen zu erklären, als sie sich vor einen mächtigen Exorzisten gestellt fanden, der die Nähe des Gottesreiches und das Ende des Satansreiches verkündigte. Dass der Messias als Exorzist auftreten sollte, scheint indessen jedenfalls keine geläufige jüdische Vorstellung gewesen zu sein; höchstens könnte man sie aus Test Seb 9: »Er wird alle gefangenen Menschen von Beliar erlösen» (vgl. Test Dan 5) herauslesen; indessen scheinen starke Gründe für die Annahme vorzuliegen, dass wir es hier mit einem christlichen Einschlag zu tun haben. Übrigens würde das Vorkommen einer solchen Vorstellung kaum erklären, warum die Besessenen allein in Jesus den Messias sahen; die Vorstellung, dass der Messias die Dämonen vernichten sollte, dürfte doch kaum so aktuell gewesen sein, dass die Besessenen sich in beständiger Angst vor dem Messias befunden haben sollten (so Bauernfeind a.a.O. S. 97).

nung der Zurufe der Dämonen bzw. ihrer Kenntnis von Jesus als dem Messias sowie der Befehle Jesu an sie, zu schweigen, darauf hinzudeuten, dass wir es in dem Messiasgeheimnis im Markusevangelium mit einer theologischen Idee zu tun haben, die für den Evangelisten jedenfalls sehr bedeutungsvoll war.[1]

---

[1] Wrede a.a.O. S. 66 oben. Gewöhnlich hat man gemeint, dass die Erwähnung der Schweigegebote an die Dämonen im Markusevangelium ihren Grund darin habe, dass der Evangelist das φιμώθητι in Mk 1,25, das ursprünglich zur Technik der Austreibung gehört habe, als ein Verbot, Jesus als Messias anzureden, aufgefasst habe (so Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 11; Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 17; Fridrichsen, Le miracle dans le Nouveau Testament S. 78; Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition[2] S. 224 Anm. 1 aus S. 223). Zur Erklärung des ursprünglichen Sinns des φιμώθητι hat man dabei meistens auf die Anwendung des Verbums φιμοῦν in Zauberpapyri im Sinn von »binden« (E. Rohde, Psyche II[4] S. 424) verwiesen (so u.a. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer S. 37 Anm. 1; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2–3], Tübingen 1912, S. 216 Anm. 6; Klostermann a.a.O. S. 17; Fridrichsen a.a.O. S. 78; Bultmann a.a.O. S. 239); Mk 1,25 hat aber das Verbum offenbar den Sinn »verstummen« (vgl. Eitrem, Some Notes on the Demonology in the New Testament S. 31). Es könnte nun scheinen, als hätte Bauernfeind darin recht, dass das φιμώθητι an unserer Stelle nur dann einen Sinn habe, »wenn der Dämon etwas irgendwie ins Gewicht fallendes gesagt hat» (a.a.O. S. 29); sonst wäre das, was hier durch das φιμώθητι verboten würde, »nur die — zwar ... nicht gleichgültige, aber doch von der Hauptlebensäusserung des Dämons weiter abliegende — Störung des Synagogen-Gottesdienstes. Ihre Beseitigung verstand sich ja von selbst, wenn der Dämon ausgetrieben wurde» (a.a.O. S. 30). Selbst meint nun Bauernfeind, dass die Worte des Dämons als magische Abwehrformel gemeint seien; das φιμώθητι sollte dann gegen den Versuch des Dämons, durch das Aussprechen der Abwehrformel gegen Jesus Zwang auszuüben, gerichtet sein. Indessen würde man, wenn die Worte des Dämons als Abwehrformel gemeint wären, ein ὁρκίζω (vgl. Mk 5,7) oder irgendein anderes befehlendes Wort vermissen (vgl. Klostermann a.a.O. S. 17; Bauernfeind a.a.O. S. 32). Mir erscheint es viel natürlicher, das οἶδά σε τίς εἶ κτλ. nur als eine Begründung dafür zu verstehen, warum der Dämon in Jesus den sah, der seine Existenz bedrohte (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς). Endlich ist wohl der Ausdruck »der Heilige Gottes» aus dem Grund gewählt, um den Gegensatz zwischen dem unreinen Dämon und Jesus als dem Heiligen hervorzuheben. Das heisst m.a.W., der Dämon sagt gerade das, was nach der Vorstellung, den der Evangelist von den Dämonen als übermenschlichen Geisterwesen hatte, in einer solchen Lage wie der hier geschilderten zu erwarten war. Noch unwahrscheinlicher kommt es mir aber vor, dass das φιμώθητι als eine Gegenwehr seitens Jesu gegen den Zwangsversuch des Dämons gemeint sei; man müsste nämlich dann annehmen, dass der Dämon noch nicht das entscheidende Wort ausgesprochen hätte (so Bauernfeind a.a.O. S. 32); der Ausspruch des Dämons in V. 24 gibt aber den Eindruck eines abgeschlossenen Ganzen. Vor allem scheint mir aber H. J. Ebeling recht zu haben, wenn er bemerkt: »Die Anrede des Dämons an Jesus stellt bereits klar, dass eine Bannung sinnlos ist: der Heilige Gottes steht jenseits aller den Dämonen anrufbaren Gewalten und Mächte, weil er

2. Die Auffassung Wredes.

Von der Einsicht aus, dass es sich bei dem Messiasgeheimnis im Markusevangelium um eine theologische Idee handelt, stellte Wrede, wie bekannt, unter Hinweis auf Apg 2,36, wo Petrus am Ende seiner Pfingstpredigt sagt, dass Gott den Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, zum Herrn und zum Christus gemacht habe, sowie Röm 1,4, wo es heisst, dass Christus »zum Sohn Gottes in Macht ... seit der Auferstehung von den Toten bestellt wurde», folgende Theorie auf: Jesus sei erst nach der

---

aus Gottes Kraft lebt» (Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten S. 129). Dann scheint sich aber das φιμώθητι nur auf die von Jesus nicht erwünschte Bekanntmachung von ihm seitens des Dämons beziehen zu können.

Nun ist es indessen sehr wohl denkbar, dass das Reden des Dämons durch den Besessenen als seine vornehmste Lebensäusserung betrachtet wurde und dass das φιμώθητι somit beabsichtigt, diese seine Lebensäusserung niederzuschlagen (so Wrede a.a.O. S. 33 Anm. 1; vgl. Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 11: »'verstumm' ist eine ziemlich gleichbedeutende Vorstufe zu 'fahr aus.'»). Eine Stütze hierfür scheint mir folgende Episode aus der syrischen Lebensbeschreibung des Symeon Stylites zu bieten: »Eine Frau wurde von einem bösen Geiste getrieben und litt schmerzliche Qual und hatte keinen Augenblick Ruhe von der Peinigung und wurde von dem Unhold niedergeworfen, dass Blut aus ihrem Munde floss, und kam zu der Umfriedigung des Heiligen. Als das zahlreiche Volk sie sah, trugen sie die Bitte für sie dem heiligen Manne vor, er möchte die Bitte für sie vor Gott bringen, dass sie von der schmerzhaften Pein geheilt würde. Er betete zu Gott und bat für sie. Er sandte einen von den Männern, welche zu seinem Dienste standen, und liess dem Unhold sagen, der durch den Mund dieser Frau redete: 'im Namen unseres Herrn Jesu Christi befehle ich dir zu verstummen und nicht zu reden!'. Sofort wich der unreine Geist von ihr, und sie war geheilt von ihrem Unhold» (angeführt nach der Übersetzung von H. Hilgenfeld bei H. Lietzmann, Das Leben des heiligen Symeon Stylites [Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur XXXII,4 (3. Reihe Bd 2,4)], Leipzig 1908, S. 111f.). Wir hätten es dann in dem φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ in Mk 1,25 ebenso wie in dem σιώπα, πεφίμωσο Mk 4,39 mit einer zweigliedrigen Bannungsformel zu tun.

Indessen kommt hier noch eine Sache in Betracht. Nach den Angaben in den Sammelberichten 1,34 und 3,11f. zu urteilen, enthält die Erzählung in Mk 1,23—28 nichts als die für die Dämonenbannungen Jesu, wenigstens so, wie unser Evangelist sie auffasste, typischen Züge (zu der Schilderung der Reaktion des Dämons bei dem Ausfahren V. 26 vgl. 9,26). Aber auch an sich kann der Zuruf des Dämons in 1,24 kaum einmal vom ersten Erzähler dieser Geschichte als etwas für sie Singuläres gemeint sein; der Schwerpunkt der Erzählung liegt ja nach V. 27 offenbar auf der Austreibung des Dämons als solcher. Dann kann es sich hier kaum um ein selbständiges Überlieferungsstück handeln (vgl. R. H. Lightfoot, History and Interpretation in the Gospels S. 68f.). Stammt aber die Erzählung vom Evangelisten selbst, dann kann das φιμώθητι in V. 25 von Anfang an kaum einen anderen Sinn als die Schweigegebote in 1,34 und 3,12 gehabt haben.

Entstehung des Glaubens an seine Auferstehung für den Messias gehalten worden; später habe man sich allmählich auch sein Erdenleben als ein messianisches vorgestellt: »Das vorangehende Leben war nur dann des Ostertages würdig, wenn der Glanz dieses Tages selbst darauf zurückstrahlte».[1] Da man aber anfänglich zugleich noch ein deutliches Bewusstsein davon hatte, dass Jesus während seines Erdenlebens nicht offen mit einem messianischen Anspruch aufgetreten war, sondern erst mit seiner Auferstehung Messias wurde, griff man zu dem Gedanken, dass Jesus freilich schon während seines Erdenlebens Messias war, aber seine Messianität geheim hielt;[2] nur die Jünger durften von ihr erfahren.

---

[1] Wrede a.a.O. S. 228.

[2] Wrede a.a.O. S. 227f. Gewöhnlich scheint man die Theorie Wredes so verstanden zu haben, als habe es sich darum gehandelt, die Auffassung, dass Jesus schon während seines Erdenlebens der Messias gewesen sei, mit dem Bewusstsein, dass niemand vor der Auferstehung Jesu von seiner Messianität wusste, zu vereinigen (so z.B. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung S. 22; Bultmann, ZNW 1919—1920 S. 166f.; ders., Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 371). Wrede selbst sagt aber nur, »dass die Anschauung vom Geheimnis in einem Momente entstand, wo man von einem messianischen Anspruche Jesu auf Erden noch nichts wusste, und das heisst eben, in einem Momente, wo man als den Beginn der Messianität die Auferstehung dachte» (a.a.O. S. 227; vgl. S. 229 unten: »Konnte unsere Anschauung nur entstehen, wenn man von einem offenen messianischen Anspruche Jesu nichts wusste ...» sowie S. 228: »Allein man wusste noch deutlich, dass er der Messias doch erst geworden war».) Auch wäre die Theorie Wredes in der eben erwähnten Form jedenfalls unvereinbar mit der Erzählung vom Bekenntnis des Petrus, mit der ja das Schweigegebot an die Jünger in Mk 8,30 zusammengehört: nach ihr wissen ja die Jünger schon während des Erdenlebens Jesu von seiner Messianität. Noch unzutreffender ist es aber, wenn H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten S. 12 die Sache so darstellt, dass Wrede gemeint haben sollte, dass der Evangelist »mit seinem Glauben an den epiphanen Gottessohn ... ein Wissen um ein unmessianisches Bewusstsein des historischen Jesus» zu vereinigen versuchen wollte; nicht um die Vereinigung des Glaubens der Gemeinde mit dem Wissen um ein unmessianisches Bewusstsein Jesu handelt es sich nach Wrede, sondern um Vereinigung jenes Glaubens mit der Vorstellung, dass Jesus erst durch seine Auferstehung Messias wurde. Dies ist nämlich insofern wichtig zu beachten, als die Vorstellung, dass Jesus erst durch die Auferstehung Messias wurde, nicht ausschliesst, dass sowohl er selbst als auch seine Jünger während seines Erdenlebens ein Bewusstsein davon hätten, dass Jesus der künftige Messias sei. Es handelt sich ebenfalls um eine Umwandlung der Theorie Wredes, wenn Bultmann, Theologie des N.T. S. 32 von dem Widerspruch der Auffassung, »dass Jesus Christus der Gottessohn sich als solchen auch in seinem irdischen Wirken ausgewiesen habe ..., zu dem Überlieferungsstoff» spricht. Nicht um den Widerspruch zwischen der Auffassung des Evangelisten und dem ihm vorliegenden Überlieferungsstoff handelt es sich nach Wrede, sondern um den Widerspruch zwischen der Auffassung des Evangelisten und der nach Wrede ursprünglichen Anschauung, dass Jesus erst durch die

Diese Idee der geheimen Messianität soll nun nach WREDE älter sein als das Markusevangelium; er kann nämlich nicht verstehen, wie Mk dazu kam, »einen solchen Gedanken in eine Tradition einzuführen, die nichts von ihm wusste.»[1]

Diese Theorie ist von den meisten Forschern abgelehnt worden; BULTMANN hat sich ihr indessen ohne Vorbehalt angeschlossen.[2] Der Grund, weshalb man die Theorie WREDES abgelehnt hat, ist nun gewöhnlich der gewesen, dass man sich ausserstande gesehen hat, die Entstehung des Glaubens an Jesu Messianität aus dem Glauben an seine Auferstehung abzuleiten.[3] Ferner sind offenbar die Erzählungen vom Einzug Jesu in Jerusalem Mk 11,1ff. und von seinem Bekenntnis vor dem Hohenpriester 14,62 mit der Theorie WREDES unvereinbar; WREDE musste deshalb diese Erzählungen einer anderen Überlieferung zurechnen, »die der Vorstellung des heimlichen Christus schon dem Ursprunge nach entgegengesetzt ist.»[4] Wenn aber die Vorstellung von der geheimen Messianität Jesu, die ja sonst der Darstellung des Mk ihr Gepräge gegeben hat, wie WREDE meint, eine Nachwirkung der nach ihm älteren Auffassung ist, dass Jesus erst mit seiner Auferstehung Messias wurde, dann muss man annehmen, dass diese ältere Auffassung in dem Milieu, dem Mk angehörte, gelebt oder wenigstens Nachwirkungen ausgeübt habe lange Zeit, nachdem sie in einem Milieu, aus dem von Mk aufgenommener Überlieferungsstoff stammt, offenbar einer später entstandenen Auffassung Platz gemacht habe.

Es erscheint mir indessen fragwürdig, ob die Theorie WREDES überhaupt imstande ist, die Entstehung der hier besprochenen Züge im Markusevangelium zu erklären. Was zuerst die Schweigegebote bei den Wundern betrifft, so handelt es sich ja hier um etwas, was — wenigstens nach der Auffassung des Evangelisten bzw. seiner Vorgänger — unbestreitbar schon während des Erdenlebens Jesu Wirklichkeit war. WREDE meinte nun allerdings, dass die betreffenden Wunder erst in dem Stadium der synoptischen Überlieferung, in dem man das Erdenleben Jesu überhaupt als messianisch zu betrachten anfing, als Beweise für

---

Auferstehung Messias wurde. Die Auffassung, dass es sich bei Mk um die Vereinigung seiner eigenen Auffassung mit dem Tatbestand, dass die Überlieferung keine Zeugnisse von der Messianität Jesu enthielt, handle, hat übrigens WREDE selbst a.a.O. S. 224f. widerlegt.

[1] a.a.O. S. 145.

[2] ZNW 1919—20 S. 165—169; Gesch. d. synopt. Trad.[2] S. 371f.; Theologie des Neuen Testaments S. 32.

[3] z.B. JÜLICHER, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Giessen 1906, S. 23.

[4] a.a.O. S. 237.

die Messianität Jesu angesehen wurden.[1] Dann muss man aber von der Theorie Wredes aus annehmen, dass die Idee der geheimen Messianität eine solche Macht gehabt habe, dass sie weit über die Fälle hinaus wirkte, in denen die Vorstellung, dass Jesus schon während seines Erdenlebens Messias war, mit dem Bewusstsein, dass er es erst später wurde, zusammenstiess. Damit bin ich aber zu dem Haupteinwand gegen die These Wredes gekommen: wenn Mk oder seine Vorgänger immer wieder so nachdrücklich hervorheben, dass Jesus verbot, dass man von seiner Messianität oder von seinen Wundern erzählte, so kann es sich hier kaum bloss um eine Hilfsvorstellung handeln, die dadurch entstanden wäre, dass man den Gedanken, dass Jesus schon während seines Erdenlebens der Messias war, mit der anderen, dass er es erst mit seiner Auferstehung wurde, vereinigen wollte, sondern wir haben es hier offenbar mit einer Vorstellung zu tun, die für den Evangelisten bzw. seine Vorgänger eine selbständige Bedeutung hatte; hätte es sich nur darum gehandelt, dass Jesus während seines Erdenlebens noch nicht als Messias auftrat, so hätte es keinen Anlass gegeben, hervorzuheben, dass er damals überhaupt nicht gestattete, dass er als Messias bekannt wurde.[2] Es handelt sich bei dem Messiasgeheimnis im Markusevangelium mit anderen Worten um ein *Mysterium* im eigentlichen Sinn dieses Wortes, d.h. um ein Geheimnis, das wegen seines Inhalts geheim gehalten werden muss. Ein Mysterium kann es aber in zweierlei verschiedenem Sinn sein. Erstens kann es sich nämlich um eine bestimmte religiöse Erkenntnis handeln, die profaniert würde, wenn sie allgemein bekannt würde, und deshalb nur ganz wenigen Eingeweihten offenbart ist, während sie allen anderen verborgen bleibt. Es kann sich aber auch um ein Geheimnis handeln, das bis zu einem gewissen Zeitpunkt verborgen war, dann aber offenbart wurde; diesen Sinn hat das Wort an einigen Stellen bei Paulus, (z.B. Röm 16,25; Eph 3,3ff.; Kol 1,26f.). Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium ist ein Mysterium in beiden Bedeutungen: während des Erdenlebens Jesu ist es dem Volk insgemein verborgen und nur den Jüngern und den überirdischen Wesen offenbar. Es ist aber auch in dem Sinn ein Mysterium, dass es bis zur Auferstehung verborgen war, dann aber offenbart wurde. Wir werden später hierauf zurückkommen.

3. Die sog. apologetische Theorie.

Wie schon erwähnt wurde, ist die Theorie Wredes von den meisten Forschern abgelehnt worden. Gewöhnlich hat man, insofern man mit

[1] a.a.O. S. 236f.

[2] Vgl. Wrede a.a.O. S. 229 oben.

Wrede darin einig gewesen ist, dass das Messiasgeheimnis im Markusevangelium eine theologische Idee und nicht eine geschichtliche Erinnerung aus dem Leben Jesu darstellt, zu der Annahme gegriffen, dass die Vorstellung, dass Jesus seine Messianität und seine Wunder geheim gehalten habe, ein Versuch seitens der Urgemeinde sei, zu erklären, warum Jesus nicht während seines Erdenlebens von seinem Volk als Messias anerkannt wurde.[1] Gegen diese Erklärung des Messiasgeheimnisses spricht aber erstens, dass das Bekenntnis Jesu vor dem Hohenpriester uns zeigt, dass die Geheimhaltung der Messianität Jesu auch nach Mk nicht notwendig war, um das Ende Jesu zu erklären. Zweitens hat der Evangelist, wenn er durch die Erwähnung der Schweigegebote seinen Lesern erklären will, warum Jesus, obwohl er so viele mächtige Taten vollbrachte, dennoch von seinem Volke verworfen wurde, in hohem Grade selbst diesen seinen Zweck vereitelt, wenn er in zwei von den vier Fällen, in denen sich ein Schweigegebot in einer Heilungsgeschichte findet (1,44; 5,43; 7,36; 8,26), nämlich 1,45 und 7,36, nachdrücklich hervorhebt, dass, je mehr Jesus den Geheilten verbot, jemandem die Heilung zu erzählen, sie es umso mehr verkündeten.[2] Und dass die Schweigegebote einem älteren Stadium der Überlieferung angehören sollten, in dem noch nicht von der Verkündung der Wunder Jesu durch die Geheilten die Rede gewesen wäre, dürfte bei der Annahme, es handle sich hier um einen Versuch, die Erfolglosigkeit der Wirksamkeit Jesu unter seinem Volk insgemein zu erklären, wenig wahrscheinlich sein: ein solcher Versuch würde nämlich eher in einer zusammenhängenden pragmatischen Darstellung des Lebens Jesu als in der mündlichen Erzählung der Wunder Jesu zwecks Erbauung zu Hause sein.[3]

Endlich gilt auch hier — mutatis mutandis — dasselbe, was oben zu der Theorie Wredes hervorgehoben wurde: wenn Mk stets davon redet, dass Jesus den Dämonen oder seinen Jüngern verbietet, von seiner Messianität zu reden, so handelt es sich hier offenbar um eine Vorstellung, die für den Evangelisten eine selbständige Bedeutung hat, und nicht nur um einen Versuch, den geringen Erfolg Jesu unter seinen Volksgenossen oder den Ausgang seines Lebens zu erklären.

---

[1] So u.a. J. Weiss, Das älteste Evangelium (1903) S. 58; Bousset, Kyrios Christos[2] S. 65f.; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 231f.; R. H. Lightfoot, History and Interpretation in the Gospels S. 67. 74; F. C. Grant, The Earliest Gospel, New York und Nashville 1943, S. 161f. 174. 254f.

[2] Vgl. Bultmann, ZNW 1919—20 S. 167; Ebeling a.a.O. S. 41.

[3] Vgl. Lightfoot a.a.O. S. 74.

4. Der verborgene Menschensohn.

Nun hat man in neuerer Zeit den Gedanken von der geheimen Messianität im Markusevangelium, wenigstens insofern es sich darum handelt, dass Jesus sich nicht selbst als Messias verkündigte, oder darum, dass seine Messianität nur den Jüngern bekannt war, aus dem jüdisch-apokalyptischen Hintergrund des messianischen Selbstbewusstseins Jesu erklären wollen: Jesu Geheimhaltung seiner Messianität sollte nach dieser Erklärung darin ihren Grund haben, dass Jesus sich mit dem »Menschensohn» der jüdischen Apokalyptik, und zwar besonders wie er uns im äthiopischen Henochbuch begegnet, identifizierte; dieser »Menschensohn» ist ja als ein himmlisches Wesen, das sich erst beim jüngsten Gericht in der Welt offenbaren wird, in diesem Zeitalter nur den »Auserwählten» offenbart, während er den »Sündern» verborgen bleibt (1 Hen 48,6f.; 62,7).[1] Besonders wenn Henoch selbst nach 71,14 mit dem Menschensohn identifiziert wird, so erinnert dies an den Jesus der synoptischen Evangelien, der hier unten als Mensch und den meisten in bezug auf sein wahres Wesen unbekannt wandelt.[2] Auf ähnliche Weise, wie der »Menschensohn» im Henochbuch erst beim Einbruch des kommenden Zeitalters aller Welt offenbar wird, wird auch Jesus erst nach seiner Auferstehung — allerdings nicht aller Welt sichtbar — dies geschieht ja auch nach christlicher Auffassung erst bei der Parusie —, wohl aber als der erhöhte und verherrlichte Messias-Menschensohn durch die apostolische Predigt offenbart.

Hier ist nun aber zuerst zu beachten, dass, wenn nach dem Henochbuch der Menschensohn irdischen Augen verborgen und nur den Frommen offenbar ist, darin nicht etwas liegt, was für ihn allein eigentümlich ist, sondern etwas, was überhaupt von allen jenen Geheimnissen gilt, die in den jüdischen Apokalypsen entschleiert werden; es handelt sich ja da um Geheimnisse, die der himmlischen Welt angehören. Im Markusevangelium ist es aber nicht der himmlische Menschensohn als solcher, der ein Geheimnis ist, sondern dies, dass ein bestimmter Mensch, der auf unserer Erde wandelt, mit dem eschatologischen Erlöser identisch ist. Dass Henoch während seines Erdenlebens der künftige, verborgene Menschensohn sei, tritt nur 1 Hen 71,14 hervor, wird aber da nicht als ein Geheimnis angegeben, das niemandem erzählt werden darf; vielmehr heisst es 37,5 umgekehrt: »Drei Bilderreden wurden mir zuteil, und ich

---

[1] Otto, Reich Gottes und Menschensohn[2] S. 146f. 171ff.; N. Johansson, Parakletoi S. 107; E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch S. 102—115; vgl. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem S. 87.

[2] Otto a.a.O. S. 171.

habe meine Stimme erhoben, sie den Bewohnern des Festlandes zu erzählen.» Und wenn es in den früher angeführten Aussagen über den verborgenen Menschensohn heisst, dass Gott ihn den Gerechten und Auserwählten offenbart hat, so handelt es sich offensichtlich darum, dass er, und zwar gerade durch die in den sog. Bilderreden des Henochbuches gegebenen Offenbarungen, allen Frommen, die diese Offenbarungen lesen, offenbart worden ist; an ein Geheimnis, das nur ganz wenigen offenbart worden ist, scheint somit hier nicht gedacht zu sein. Hier ist der Unterschied von Mk 9,2—9, wo nur drei mit der Offenbarung auf dem Berge begnadet wurden, deutlich. Hinzu kommt, dass mit keiner Silbe davon die Rede ist, dass die Offenbarung des Menschensohnes am Tage des Gerichts die Offenbarung Henochs als des Menschensohnes bedeute; der Akzent liegt hier offenbar ausschliesslich auf der eschatologischen Funktion des Menschensohns als Heiland und Richter. Nach Mk 9,9 sowie nach allgemeiner urchristlicher Auffassung wird aber Jesus durch seine Auferstehung gerade als Messias offenbart (Röm 1,4; Joh 6,62; 8,28).

Noch wichtiger ist es aber für die Beurteilung des Versuches, das Messiasgeheimnis bei Mk aus der Vorstellung vom verborgenen Menschensohn im 1 Hen zu erklären, dass man beachtet, dass im Henochbuch nicht dieselbe Beziehung zwischen der Tätigkeit Henochs als Bussprediger und Vermittler von Offenbarungen und seiner künftigen Stellung als der »Menschensohn» nach 71,14 besteht wie zwischen der Tätigkeit Jesu während seines Erdenlebens und seiner Stellung und Aufgabe als des künftigen Menschensohns. Hiermit hängt es zusammen, dass Jesus nicht nur der künftige Menschensohn ist, sondern in Wort und Tat schon der Träger des künftigen Gottesreiches ist und als solcher schon eine eschatologische Funktion ausübt. Der »Menschensohn» als Vertreter des Gottesreiches ist deshalb in den Evangelien ebenso wenig wie das Gottesreich selbst etwas nur Zukünftiges: durch Jesus ragt das Eschaton schon in das Jetzt herein[1] und ist dabei gar nicht etwas durchaus Verborgenes: die Jünger werden selig gepriesen, weil sie sehen und hören, was viele Propheten und Könige zu sehen und zu hören begehrten, aber nicht sahen und hörten (Mt 13,16f.; Lk 10,23f.), und die Gegner werden getadelt, weil sie nicht die Zeichen der gegen-

[1] Das weiss nun freilich auch Rudolf Otto: »Er handelt als die eschatologische Heils- und Heilands-gestalt, an die anzuschliessen, der nachzufolgen, zu der sich zu bekennen die einstige Gemeinschaft mit dem kommenden Menschensohn und den Eingang in sein Königtum gewährt» (a.a.O. S. 171), muss aber zwischen Jesus als der »eschatologischen Heils- und Heilandsgestalt» und als dem kommenden Menschensohn unterscheiden.

wärtigen Zeit zu beurteilen verstehen (Lk 12,56; vgl. Mt 16,3). Ist Jesus als der künftige Menschensohn in einer Hinsicht verborgen, so ist er in einer anderen denen offenbar, deren Augen und Ohren für den Sinn seiner Botschaft und seiner Taten offen ist. Dabei scheint aber von einer schon fixierten Grenzlinie zwischen einer kleinen Gruppe von Auserwählten, denen das Geheimnis des Gottesreiches und damit auch das Geheimnis der Person Jesu offenbar war, und allen anderen keine Rede sein zu können, solange Jesus nicht nur mit der Forderung der Busse, sondern auch mit Anerbietung von Teilnahme an dem Heil des Gottesreiches, als dessen Vermittler er sich offenbar selbst betrachtete, öffentlich hervortrat, und dass dies tatsächlich der Fall war, davon scheinen sowohl das Gleichnis von dem grossen Abendmahl in Mt 22,1—10; Lk 14,16—24[1] als auch das Wort vom Licht unter dem Scheffel (Mk 4,21; Lk 11,33) unzweideutig zu zeugen. Wenn es sich aber um eine Botschaft von solcher Art handelt, kann die Botschaft nicht vom Botschafter getrennt werden.[2] Das Bild, das uns Mk 4,11f. und 8,27ff. gibt, wenn die Jünger Jesu, die vom Geheimnis des Gottesreiches und damit auch vom Geheimnis der Person Jesu wissen, dort als eine schon abgegrenzte Gruppe den anderen gegenübergestellt werden, scheint deshalb eher der Auffassung des Evangelisten zuzuschreiben zu sein, als dem geschichtlichen Tatbestand während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu entsprechen.[3]

Nun könnte man sich aber denken, dass die Schweigegebote im Markusevangelium nur beabsichtigten zu verhindern, dass die Messianität Jesu solchen offenbart würde, die noch nicht den Sinn seiner Botschaft oder seiner Taten verstanden hätten, und dass Jesus somit erst auf der Grundlage seiner Botschaft in Verbindung mit seinen Taten als Messias bekannt sein wollte.[4] Wenn es aber Mk 8,30 heisst, dass Jesus seine Jünger »bedrohte, sie sollten niemandem von ihm sagen», oder 3,12, dass er die Dämonen »bedrohte, dass sie ihn nicht offenbar machten», so kann jedenfalls Mk, oder wer sonst dies zuerst erzählt hat, es kaum anders als so aufgefasst haben, dass die Messianität Jesu ein Geheimnis

[1] Siehe oben S. 38f.

[2] Vgl. oben S. 238.

[3] Zu Mk 4,11f. siehe meinen Aufsatz »Liknelseteorien i Mark. 4,11f. och kompositionen av Mark. 4,1—34» i Svensk exegetisk årsbok III, 1947, S. 258—278; zu Mk 8,27ff. siehe oben S. 229f.

[4] Vgl. F. D. V. Narborough, Church Quarterly Review 93, 1921—1922, S. 239ff.; V. Taylor, Expository Times LIX, 1948, S. 150f.; ders., The Gospel according to St. Mark S. 123: »To Him it was not primarily a matter of status but of action.» Vgl. auch Schniewind, NTD I[4] S. 65 unten (zu Mk 3,6). 151 oben (zu Mk 11,15f.). 152 oben.

gewesen sei, von dem während seines Erdenlebens nur der Jüngerkreis als eine abgegrenzte Gruppe erfahren dürfte. Noch deutlicher tritt dies bei dem Schweigegebot nach der Verklärungsgeschichte hervor, wenn den Drei, die mit auf dem Verklärungsberge gewesen waren, geboten wird, »keinem zu erzählen, was sie gesehen hatten, ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden ist.» Übrigens würde die eben erwähnte Annahme uns wieder zu der zuerst besprochenen Erklärung der Schweigegebote zurückführen, nach der die Geheimhaltung der Messianität Jesu darauf hinzielen sollte, falschen Auffassungen von deren Sinn vorzubeugen; was oben zu dieser Erklärung ausgeführt wurde, dürfte deshalb auch hier gelten.[1]

Vor allem ist aber zu beachten, dass es Jesusworte gibt, die nach den früher hier dargelegten Erwägungen mit grosser Wahrscheinlichkeit als authentisch zu beurteilen sind, die aber offenbar den Gedanken an eine absichtliche Geheimhaltung der Messianität Jesu auszuschliessen scheinen. Zu ihnen gehört in erster Linie das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen Mk 2,19; wie wir oben hervorgehoben haben, scheint es sich hier nur darum handeln zu können, dass Jesus der Mittelpunkt und die Quelle der Freude der von seinen Jüngern erlebten Vollendungszeit ist.[2] Hierher gehört ferner die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes' des Täufers Mt 11,5f. Par.; allerdings sagt Jesus da nicht direkt, dass er »der Kommende» sei, er beantwortet aber dennoch die Frage des Johannes auf eine Weise, die deutlich an die Hand gibt, dass er der zu sein meint, nach dem Johannes fragt. Indessen scheinen aber, wie früher hervorgehoben wurde, gewisse Bedenken gegen die Authentizität dieses Ausspruchs zu sprechen, während aber anderseits anscheinend starke Gründe in entgegengesetzte Richtung deuten.[3] Ferner kann man hier auch auf Mt 12,41f.: »Hier ist mehr als Jona... hier ist mehr als Salomo» hinweisen. Überhaupt scheinen weder Q noch die Streitgespräche in Mk 2,1—3,6 — ich denke dabei besonders an 2,10.19.28 — noch die Passions-

---

[1] Siehe oben S. 272.

[2] Siehe oben S. 233ff. 236. Vgl. Otto a.a.O. S. 173, wo das Wort vom Bräutigam »als ein spontan aufquellendes Situations-wort» charakterisiert wird, »das sich versteht, wenn der Sprechende sich zwar selber weiss als den messianischen Bräutigam, aber weder darauf bedacht ist, eine Lehre über sich zu geben noch andererseits darauf bedacht ist spontane Ausbrüche seines höheren Selbst-bewusstseins methodisch in gewollter und reflektierter Selbstzügelung zu unterdrücken.» Das letztere scheint aber dem Charakter des betreffenden Wortes als einer schlagenden Erwiderung an solche, die an dem Benehmen der Jünger Ausstellungen machen, nicht gerecht zu werden, während es sich anderseits kaum mit der Haltung, die in den Schweigegeboten zum Ausdruck kommt, vereinigen zu lassen scheint.

[3] Siehe oben S. 232f.

geschichte (11,1—10; 12,6f. 12; 14,62) die Geheimhaltung der Messianität Jesu zu kennen. Dasselbe gilt auch von der Erzählung von dem blinden Bartimäus in Mk 10,46—52.

Endlich darf es m.E. nicht als bedeutungslos beurteilt werden, wenn das Messiasgeheimnis im Markusevangelium nicht, wie man erwarten sollte, wenn der Gedanke an den verborgenen Menschensohn seinen Hintergrund dargestellt hätte, an den Begriff »Menschensohn» geknüpft ist, sondern an die Bezeichnungen »Christus» und »der Sohn Gottes», also die beiden Bezeichnungen von Jesus, die in der griechischen christlichen Literatur die geläufigsten sind, und zwar zu gleicher Zeit, wo der Evangelist den palästinensischen Terminus »der Menschensohn» beibehalten hat, aber nur als eine von Jesus selbst benutzte Selbstbezeichnung, wie es scheint, ohne dabei an den beiden Stellen, wo dieser Ausdruck vor dem Bekenntnis des Petrus vorkommt (2,10.18), an irgendwelche Verschwiegenheit bei ihm zu denken.[1]

Hinzu kommt das, was oben über die Sinnlosigkeit der Schweigegebote bei den Wundern und bei den Rufen der Dämonen ebenso wie über den wahrscheinlichen Hintergrund der uns bei Mk begegnenden Schilderungen von den Rufen der Dämonen und den an sie gerichteten Schweigegeboten hervorgehoben wurde und was alles offenbar darauf hinzudeuten scheint, dass wir es hier überall mit einer theologischen Idee des Evangelisten zu tun haben.[2]

Eine andere Sache ist es aber, dass Jesus, nach den uns aufbewahrten synoptischen Jesusworten zu urteilen, sich nicht direkt selbst als Messias verkündigt zu haben scheint; der Gegenstand seiner Botschaft war ja das Reich Gottes sowie die Forderungen, die zu ihm gehörten, aber in dieser seiner Botschaft tritt er selbst, wie gesagt, als der Vertreter und Vermittler des Gottesreiches auf und ist dadurch allen, die für seine Botschaft empfänglich sind, als der eschatologische Heilsmittler offenbar. Deshalb kann er auch selbst Andeutungen wie die eben besprochenen davon geben, dass er sich selbst als den eschatologischen Heilsmittler betrachtete.

5. Die offenbarungsgeschichtliche Anschauung des Markusevangeliums und das Messiasgeheimnis.

Nun könnte man allerdings darauf hinweisen, dass Jesus in der Verklärungsgeschichte als das Himmelswesen offenbart wird, dessen Herrlichkeit während seines Erdenlebens in einer gewöhnlichen menschlichen Gestalt verborgen war; das Schweigegebot in Mk 9,9 könnte sich dann

[1] Vgl. oben S. 273 Anm.

[2] Siehe oben S. 274 ff.

gerade darauf beziehen, dass das himmlische Wesen Jesu, also das, was unser Evangelist offenbar in den Begriff Messias hineinlegt, erst mit der Auferstehung offenbart werden sollte. Wir würden es dann tatsächlich — wenigstens bei dem Evangelisten — mit einer Vorstellung zu tun haben, die mit derjenigen von Jesus als dem während seines Erdenlebens verborgenen Menschensohn analog wäre. Indessen würden die Schweigegebote bei den Wundern dadurch kaum eine befriedigende Erklärung erhalten; da handelt es sich ja an sich — jedenfalls nach der Auffassung des Evangelisten — um Offenbarungen der göttlichen Macht Jesu schon während seines Erdenlebens. Ebenso zeigen die Schweigegebote an die Dämonen und an die Jünger nach dem Bekenntnis des Petrus, dass es sich hier darum handelt, dass Jesus während seines Erdenlebens überhaupt nicht als Messias bekannt werden *will*. Das Primäre scheint hier somit dies zu sein, dass die Messianität Jesu für den Evangelisten ein Geheimnis ist, das überhaupt bestimmt war, erst nach seiner Auferstehung offenbart zu werden.

Nun gibt es indessen wenigstens éine Ausnahme von dieser Regel, und das ist die Passionsgeschichte; da fällt der Schleier, wenn nicht früher — wie etwa bei dem Einzug Jesu in Jerusalem oder durch das Gleichnis von den bösen Weingärtnern in Mk 12,1—12 —, so wenigstens, wenn Jesus vor dem Hohenpriester bekennt, dass er der Messias sei. Und das Passionsdrama endet damit, dass der Hautpmann, der dem Kreuz gegenüber stand, sagte: »Dieser Mensch war wahrlich Gottes Sohn». Wrede musste, wie gesagt, zu seiner Zeit annehmen, dass wir es hier mit einer Tradition zu tun haben, »die der Vorstellung des heimlichen Christus schon dem Ursprunge nach entgegengesetzt ist».[1] Indessen mutet es trotz aller Inkonsequenzen in der Darstellung des Markusevangeliums, die Wrede herausgestellt hat,[2] zweifelhaft an, ob der Evangelist eine Theorie hat festhalten können, die in so hohem Grade den Tatsachen, die er selbst in einem ihm offenbar bedeutungsvollen Abschnitt seiner Darstellung des Erdenlebens Jesu schildert, entgegen war.

Nun gibt es indessen bei Mk neben der Idee der geheimen Messianität Jesu ein anderes Motiv, das mit ihr nahe verwandt zu sein scheint und mit ihr parallel läuft, nämlich das Bild, das uns das Markusevangelium von dem Unvermögen der Jünger gibt, sei es, dass es sich darum handelt, die Macht Jesu einzusehen, die er durch die mächtigen Taten beweist, die er stets vor ihren Augen vollbringt, — so 4,40f.; 6,52; 8,16—21 —,

---

[1] a.a.O. S. 237.

[2] a.a.O. S. 124—145.

sei es darum, die Voraussagen Jesu über sein bevorstehendes Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung zu verstehen (9,10.32). Besonders in 8,14–21 wird das Unvermögen der Jünger, den Sinn der Taten Jesu zu verstehen, auf eine geradezu karikaturistische Weise dargestellt, wenn Jesus sie vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes warnt, die Jünger aber glauben, dass er gewöhnliches Brot meint und miteinander darüber sprechen, dass sie kein Brot mitgenommen haben, worauf Jesus sie deswegen tadelt, dass sie nicht verstanden haben, aus den beiden Speisungswundern die Lehre zu ziehen, die sie aus ihnen hätten ziehen sollen. Ebenso verständnislos stehen sie den Leidensweissagungen gegenüber. Es scheint sich nämlich dabei nicht nur darum zu handeln, dass der Gedanke eines leidenden Messias den Jüngern als Juden fremd war, sondern darum, dass sie überhaupt nicht verstanden, was Jesus ihnen sagte, als er zu ihnen von seinen Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung redete;[1] es heisst nämlich nach der zweiten Leidensweissagung: »Sie aber verstanden das Wort nicht und scheuten sich ihn zu fragen», und nach dem Befehl Jesu an die drei Jünger, die mit auf dem Verklärungsberg gewesen waren, nichts von dem, was sie auf dem Berge gesehen hatten, zu erzählen, »ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden sei», Mk 9,9 heisst es V. 10, dass sie »miteinander darüber stritten, was dies 'von den Toten auferstehen' bedeuten solle.» Dabei ist zu beachten, dass Mk dies von solchen erzählt, zu denen Jesus nach 8,31 schon von seinen bevorstehenden Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung gesprochen hatte.

Wrede meinte nun, dass es sich auch hier um einen Reflex der geschichtlichen Tatsache handle, dass die Erscheinungen des Auferstandenen einen plötzlichen Umschwung in dem Verständnis der Jünger von ihrem Meister hervorgerufen hätten.[2] »Die Wandlung, die mit der Auferstehung gegeben war, wurde um so fühlbarer, je greller die Blindheit der früheren Zeit ins Auge fiel; das Licht um so heller, je schwärzer der Schatten gemalt wurde.»[3] Sich auf später herangezogenes Vergleichsmaterial stützend, will aber H. J. Ebeling, der derjenige ist, der zuletzt den ganzen Problemkomplex, der mit dem Messiasgeheimnis im Markusevangelium verknüpft ist, monographisch behandelt hat, geltend machen, dass es sich an den erwähnten Stellen und anderen damit verwandten wie 4,13.40f.; 7,18; 8,32f. ausschliesslich um ein literarisches Motiv handele, durch das der Evangelist oder seine Vorgänger die Erhabenheit

---

[1] Wrede a.a.O. S. 110.
[2] a.a.O. S. 233.
[3] a.a.O. S. 233f.

der göttlichen Offenbarung über den menschlichen Verstand zum Ausdruck bringen wollten: der Unverstand der Jünger gebe die dunkle Folie zu der Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung Jesu ab.[1] Ebeling hat dabei u.a. an die Bemerkungen Reitzensteins in »Poimandres« S. 216f. 246f. zu Corpus Hermeticum XIII anknüpfen können,[2] wo uns Ähnliches begegnet,[3] ebenso wie es im Johannesevangelium der Fall ist (z.B. 3,4; 4,11f. 32f.; 11,12f.; 14,5.8ff.; 16,17ff.).[4] Dass es sich tatsächlich in einigen der erwähnten Fälle bei Mk — z.B. 4,40f.; 8,32f. und vielleicht auch 9,32 — darum handelt, den Abstand zwischen der göttlichen Offenbarung Jesu und dem nur menschlichen Fassungsvermögen der Jünger hervorzuheben, dürfte zutreffend sein, die ganze Wahrheit ist es aber kaum. Wenn z.B. Mk 6,52 und 8,17 davon gesprochen wird, dass die Herzen der Jünger verstockt waren, so hat dies offenbar an sich nichts mit dem Abstand zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Verstand zu tun; die Verstockung ist ja ein abnormer Zustand, ein Zustand von Unempfänglichkeit für die Offenbarung, die gegeben wird. Anderseits ist es offenbar, dass dieser Zustand der Jünger nur als ein temporärer gedacht ist; er muss jedenfalls als nach der Auferstehung Jesu aufhörend gedacht sein.[5] Aber auch 9,10, wo die Jünger miteinander darüber disputieren, was »von den Toten auferstehen« bedeute, kann es sich nicht nur um den Abstand zwischen der göttlichen Offenbarung und dem rein menschlichen Verstand der Jünger handeln: es handelt sich ja hier nicht um eine direkte Offenbarung, sondern nur um einen den Lesern des Evangeliums ohne weiteres verständlichen Ausdruck in dem vorhergehenden Schweigegebot, dessen Sinn aber nach dem Evangelisten den Jüngern damals unverständlich war; was er dabei sagen will, ist offenbar dies, dass das, was der Hauptartikel des Glaubens der christlichen Gemeinde ist, den Jüngern damals, obgleich Jesus mit ihnen darüber schon gesprochen hatte (8,31), seinem Sinne nach völlig verborgen war. Aber auch 9,32, wo es nach der zweiten Leidensweissagung heisst, dass die Jünger »das Wort nicht verstanden und scheuten, ihn zu fragen», dürfte es nicht anders sein; jedenfalls handelt es sich hier darum, dass die Jünger damals von dem im Tod

---

[1] Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten (Beihefte zur ZNW 19), Berlin 1939, S. 167ff.; vgl. Wrede a.a.O. S. 107: »Ihr Unverstand bildet eine Folie für Jesu Höhe und Grösse.«

[2] Ebeling a.a.O. S. 168. 171.

[3] §§ 2. 3. 7.

[4] Vgl. Ebeling a.a.O. S. 158ff.

[5] Dass es sich hier nämlich nicht um Geringschätzung der Zwölf etwa im Gegensatz zu Paulus handelt, darin dürfte Wrede a.a.O. S. 106ff. ganz recht haben.

und der Auferstehung Jesu zu verwirklichenden göttlichen Heilsratschluss nichts verstanden; jeder Leser des Evangeliums wusste, dass dies nach der Auferstehung anders wurde. Und wenn es dabei zuletzt heisst, dass »sie sich fürchteten, ihn zu fragen», so will der Evangelist durch diese Anmerkung offenbar nicht nur die Distanz zwischen Jesus und den Jüngern hervorheben, sondern vor allem erklären, warum die Jünger in ihrem Unverstand den Darlegungen Jesu über seine Leiden gegenüber beharren mussten.[1]

Nun gibt es indessen einiges, was darauf hinzudeuten scheint, dass

---

[1] Auch die meisten der anderen Schweigegebote im Markusevangelium will Ebeling als rein literarische Fiktionen verstehen. So soll z.B. das Schweigegebot Mk 7,36 nur die Funktion haben, für die folgende Schilderung, wie das Gerücht von der im vorhergehenden erzählten Heilung des Taubstummen sich »mit unvergleichlicher Wucht Bahn bricht», Folie zu bilden (a.a.O. S. 131. 135). Indessen muss das Schweigegebot offenbar schon an sich für den Erzähler irgendeinen Sinn gehabt haben, sonst wäre er wahrscheinlich nicht auf den Gedanken gekommen, es auf die erwähnte Weise als Folie für die folgende Schilderung der Verbreitung des Rufes Jesu zu verwenden.

Sehr weit hergeholt ist die Erklärung des Schweigegebotes in Mk 5,43 a.a.O. S. 133f.: es wolle hervorheben, dass Jesus und seine Tat, obgleich, oder richtiger, gerade weil Jesus auf Ruhm verzichtete, nur umso klarer offenbart wurden. Ein solcher Zusammenhang zwischen der Geheimhaltung und dem Offenbarwerden des Wunders wird aber auf keine Weise angedeutet; übrigens wird das Schweigegebot erst nach der Schilderung des Eindrucks, den das Wunder auf die Anwesenden machte, erwähnt. Endlich erfährt man auch hier nicht den Grund, den das Schweigegebot selbstverständlich auch für den Evangelisten gehabt haben muss.

Das Schweigegebot in Mk 8,30 soll nach Ebeling S. 204 hervorheben, dass »ein göttliches Geheimnis ... aus dem engsten Kreise der Zwölfe» kund wird; »nur sie wurden dessen gewürdigt — und nun bist du, Leser, wert erachtet, ein Gleiches zu vernehmen!» »Dabei ist nicht die Messianität Jesu das bisher unbekannte göttliche Geheimnis im Sinne des Erzählers, sondern das ganze stattgehabte Ereignis, die Begebenheit, dass und wie Petrus damals diese Worte gefunden hat, ist das bisher allen Nichtjüngern unbekannte, aber die Majestät des Herrn in grandioser Weise offenbarende Geheimnis» (a.a.O. S. 220). Das letzte ist offenbar nicht richtig: was den Jüngern in V. 30 verboten wird zu erzählen, ist ja dies, dass Jesus der Messias ist: es heisst ja καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. Bezieht sich aber das Schweigegebot auf die Messianität Jesu, so setzt es voraus, dass sie nach der Auffassung des Evangelisten zur Zeit des Erdenlebens Jesu ein Geheimnis war. Dann kann es sich aber hier nicht nur um ein literarisches Ausdrucksmittel handeln.

Es erscheint mir auch fragwürdig, ob Mk wirklich den Verklärungsbericht als eine Voraussage der Auferstehung Jesu aufgefasst habe und dass somit das Schweigegebot in 9,9 darin seinen Grund haben sollte (so Ebeling a.a.O. S. 201ff.; vgl. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 181 unten); der Akzent in der Erzählung liegt ja jedenfalls nach V. 7 ausschliesslich auf der Offenbarung von Jesus als dem Gottessohn (siehe hierzu den Exkurs unten S. 300ff.).

es sich um eine gewisse Entwicklung in dem Verständnis der Jünger schon während des Erdenlebens Jesu handele. Allerdings gibt Mk selbst keine direkte Andeutung in dieser Richtung.[1] Und dass nach dem Bekenntnis des Petrus nichts von der Verstockung der Jünger den Wundern Jesu gegenüber gesprochen wird, kann ferner darauf beruhen, dass da keine mit den früher geschilderten vergleichbaren Wunder erzählt werden; indessen scheint das Bekenntnis des Petrus vorauszusetzen, dass die Jünger damals zur Einsicht von der Macht Jesu gelangt seien — die Wunder sind ja bei Mk als Beweise für die Messianität Jesu aufgefasst. Dabei ist auch zu beachten, dass Jesus durch den Vorwurf, den er in Mk 8,14—21 gegen die Jünger wegen ihres Unverstandes richtet, sie offenbar zur Einsicht in die Lehren erwecken will, die sie aus den Speisungswundern ziehen sollen.[2] Dagegen scheint es mir ungewisser, ob eine solche Entwicklung im Verständnis der Jünger den Leidensweissagungen gegenüber anzunehmen ist. Allerdings könnte es nach Mk 10,32.38f.; 14,29.31 scheinen, als hätten die Jünger in dem Masse angefangen zu verstehen, welches bittere Schicksal ihren Meister erwartete, als sich die Erfüllung der Leidensweissagungen nahte; indessen hat aber Petrus nach 8,32 schon bei der ersten Leidensweissagung in dieser Hinsicht verstanden, worum es sich handelte;[3] damit hat er aber noch nicht die göttliche Notwendigkeit des Leidens Jesu erfasst (V. 33). Anderseits ist zu beachten, dass die Jünger, obgleich ihre in 10,32 geschilderte Haltung während der Wanderung nach Jerusalem offenbar von dem Bewusstsein des Schicksals, das dort ihren Meister erwartete, hervorgerufen war, dennoch die in V. 33f. folgende Belehrung über die Leiden Jesu nötig hatten.[4] Das

[1] Vgl. Wrede a.a.O. S. 109f. Ich lasse die Frage offen, ob der Evangelist bei der Erzählung vom Blinden bei Bethsaida Mk 8,22—26 daran gedacht habe, dass jetzt die Augen der Jünger geöffnet worden sind, so dass sie verstehen, wer Jesus ist (so u.a. Hauck, Das Evangelium des Markus S. 101; Lightfoot a.a.O. S. 90f.).

[2] Weniger wahrscheinlich kommt mir die Vermutung von E. Bickermann, ZNW 1923 S. 135 vor, der Evangelist beabsichtige durch das Hervorheben des Jüngerunverstandes zu erklären, warum die Jünger erst zu dem in 8,27ff. vorausgesetzten Zeitpunkt zur Einsicht in die Messianität Jesu vorgedrungen sind. Das Primäre dürfte hier kaum eine dem Evangelisten schon im voraus gegebene Datierung des Bekenntnisses des Petrus sein (so Bickermann a.a.O. S. 134. 135: »Die späte Erkennung war eine gegebene Tatsache. Markus muss und kann sie nur zu erklären versuchen», siehe dagegen oben S. 227ff.), sondern die Auffassung des Evangelisten vom Zustand der Jünger während des Erdenlebens Jesu in bezug auf die Einsicht in die christliche Offenbarung. Übrigens deutet der Evangelist in der Erzählung in Mk 8,27ff. mit keiner Silbe an, dass die Jünger erst zu dem in ihr vorausgesetzten Zeitpunkt zu der Einsicht in die Messianität Jesu vorgedrungen seien (vgl. Lightfoot, The Gospel Message of St. Mark S. 33f.).

[3] Wrede a.a.O. S. 93 unten.

[4] Vgl. Wrede a.a.O. S. 97f.

heisst mit anderen Worten: nur in dem Masse, als es entweder notwendig war, damit die Jünger neue Offenbarungen erhalten könnten, wie in Mk 8,31ff., oder weil der Evangelist ihre Reaktion vor dem herannahenden Schicksal Jesu schildern will, hört ihr Unverstand auf; prinzipiell scheint er aber für ihren Zustand vor der Auferstehung Jesu bezeichnend zu sein.

Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, inwiefern diese Schilderungen des Unverstandes der Jünger geschichtlichen Hintergrund haben oder nicht; das für uns in diesem Zusammenhange einzig Bedeutungsvolle ist dies, dass der Evangelist diesen Zug so stark hervorhebt; indessen handelt es sich jedenfalls in Mk 8,14—21 sowie 9,10 offenbar um Ausdrücke für die eigene Auffassung des Evangelisten.[1] Wrede meinte nun, wie gesagt, dass wir es in den Schilderungen des Jüngerunverstandes bei Mk mit einer Rückwirkung der Erfahrung der Jünger, »dass die Erscheinungen des Auferstandenen einen plötzlichen Umschwung in ihrem Verständnisse Jesu hervorgerufen hatten», auf das Bild, das uns der Evangelist von ihrer Haltung während des Erdenlebens Jesu gibt, zu tun haben. Das mag nun an sich richtig sein; nur dürfte es sich dann für den Evangelisten weniger um diesen Umschwung in dem Verständnis der Jünger von Jesus, den die Ostererlebnisse bewirkten, als ein Ereignis im Seelenleben der Jünger, als um den Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung Jesu als den Gegensatz zwischen einer Zeit der Verhüllung und einer Zeit der Offenbarung handeln. So hat es offenbar Lk verstanden, wenn er 9,45 zu den Worten nach der zweiten Leidensweissagung in Mk 9,32: οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα hinzufügt: καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό. Wie Wrede mit Recht hervorhebt, berührt sich Mk dabei mit dem Johannesevange-

[1] Der Hinweis auf die bei den beiden Speisungswundern übriggebliebenen Mengen von Brot scheint entschieden darauf hinzudeuten, dass es sich hier nur um die Macht Jesu, den Jüngern in ihrer Not zu helfen, handelt; dass das Stück sich auf Jesus als Spender des wahren Lebensbrotes im Sinn von Joh 6 beziehe — so u.a. Dibelius a.a.O. S. 230 und Lightfoot a.a.O. S. 116 —, scheint sich somit nicht aufrechterhalten zu lassen. Noch weiter hergeholt erscheint mir die Interpretation von Loisy, Les Évangiles Synoptiques I S. 1005f.; L'évangile selon Marc S. 232ff.: die zwölf bzw. sieben Körbe bezögen sich auf die Judenmission bzw. Heidenmission; die Jünger sollten deshalb verstehen, dass es sich bei den Speisungswundern um symbolische Hinweise auf die christliche Mission handle und dass deshalb, wenn Jesus von Sauerteig spricht, er dies in geistigem Sinne meine. Die einzig mögliche Erklärung des rätselhaft anmutenden Stückes scheint mir ganz einfach die zu sein, dass der Evangelist den Unverstand der Jünger an ein paar extremen Beispielen — ihrem Missverständnis des Wortes vom Sauerteig und ihrer Haltung den beiden grössten Wundern Jesu gegenüber — demonstrieren will.

lium (2,22; 12,16; 13,7; 16,25).[1] Nun liesse sich allerdings denken, dass hinter diesen Schilderungen des Unverstandes der Jünger eine apologetische Tendenz stecke: der Evangelist wollte erklären, warum die Jünger, obwohl Jesus ihnen alles vorausgesagt hatte, dennoch ihren Meister in seiner Schicksalsstunde im Stiche liessen (Mk 14,50). Wie nun dem auch sei, für uns ist es unter allen Umständen bedeutungsvoll, dass für den Evangelisten ein Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung Jesu besteht, auch wenn es sich um das Verständnis der Jünger für das handelt, was den Mittelpunkt der christlichen Botschaft darstellte, wie sie zur Zeit des Evangelisten verkündigt wurde.

Ferner ist zu beachten, dass auch die Darlegungen Jesu über seine bevorstehenden Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung von Mk als ein Geheimnis dargestellt werden, an dem niemand anders als die Jünger teilnehmen durfte; Mk 9,30f. heisst es nämlich: »Und von dort brachen sie auf und wanderten durch Galiläa hin, und er wollte nicht, dass es jemand wissen sollte. Denn er lehrte seine Jünger und sprach zu ihnen: 'Der Menschensohn wird hingegeben in der Menschen Hände'» usw.[2] Nun kann freilich dies, dass Jesus also mit seinen Jüngern zusammen inkognito wandern wollte, bedeuten, dass er ungestört sich ihnen widmen wollte; der Evangelist hätte dann hier erklären wollen, weshalb die Volksscharen hier nicht, wie er sonst so angelegentlich hervorhebt, zu Jesus strömen, um Hilfe bei ihm zu suchen oder seinen Unterricht zu hören.[3] Zugleich liegt aber darin, wenn der Evangelist somit hervorhebt, dass Jesus mit seinen Jüngern allein sein wollte, als er sie über seine bevorstehenden Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung unterrichtete, dass auch Leiden, Tod und Auferstehung ein Geheimnis darstellten, an dem nur die Jünger teilnehmen durften: d.h., das Leidensgeheimnis wird dadurch in Parallele mit dem Messiasgeheimnis gestellt.

Endlich ist hier auch der eigentümliche Zug zu erwähnen, dass Jesus nach Mk 4,11f. dem Volk insgemein alles, was er über das Reich Gottes sagte, in dunkler Bildrede verbarg.[4]

Fassen wir nun alles dies zusammen, erhalten wir folgendes Bild: während des Erdenlebens Jesu oder wenigstens vor seinen Leiden waren sowohl die Messianität Jesu als auch sein Tod und seine Auferstehung

---

[1] Wrede a.a.O. S. 183f.

[2] Vgl. Wrede a.a.O. S. 80f.

[3] Auch 7,24 begegnet uns derselbe Zug; da hat aber das Inkognito Jesu offenbar seinen Grund darin, dass Jesus sich auf heidnischem Boden befindet, aber da keine Wirksamkeit ausüben will.

[4] Siehe hierzu meinen Aufsatz »Liknelseteorien i Mark. 4,11f. och kompositionen av Mark. 4,1—34» in Svensk exegetisk årsbok XII, 1947, S. 258—278.

Geheimnisse, die allen ausser der kleinen Jüngerschar, die dabei mit den Zwölf zusammenzufallen scheint, verborgen waren, während die Jünger ihrerseits wenig oder nichts von dem verstanden, was ihnen offenbart wurde. Und was Jesus dem Volke über das Reich Gottes verkündigte, das verbarg er in dunkler Bildrede. Das heisst mit anderen Worten: die ganze christliche Botschaft von Jesus als Christus, dem Sohne Gottes, dem Gekreuzigten und Auferstandenen und vom Reiche Gottes als in ihm gegenwärtig war während des Erdenlebens Jesu ein Geheimnis, das erst mit seinen Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbart wurde. Damit scheint mir der Weg angegeben zu der Lösung des Problemes des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium, die mich als die wahrscheinlichste anmutet: für Mk fiel ebenso wie für Paulus die christliche Offenbarung, das Evangelium von Jesus als Christus, dem Sohne Gottes, mit der Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen zusammen.[1] Deshalb erschien ihm die Zeit vor dem Tod und der Auferstehung Jesu nur als eine Zeit der Vorbereitung und damit auch der Verborgenheit; für eine Offenbarung von Jesus als dem Messias gab es deshalb da keinen Platz; erst mit dem Kreuz und der Auferstehung wurde Jesus, um an die Terminologie des Hebräerbriefes anzuknüpfen, als Messias vollendet. Deshalb liess Jesus nicht nur niemand ausser den Zwölf wissen, dass er der Messias war, sondern er verbarg auch dem Volke insgemein alles, was er über das Reich Gottes unterrichtete, in dunkler Gleichnisrede. Es ist deshalb auch vom Gesichtspunkt des Messiasgeheimnisses aus wohl kein Zufall, dass die erste Leidensweissagung unmittelbar nach dem Schweigegebot nach dem Bekenntnis des Petrus folgt.[2] Wir haben es somit bei Mk im Grunde mit derselben Anschauung von der Geschichte der christlichen Offenbarung wie bei Paulus zu tun: erst die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen ist das christliche Evangelium;

---

[1] Vgl. J. Weiss, Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte? Tübingen 1910, S. 132: »Nach der Auffassung des Verfassers wie des Paulus ist der Tod Jesu der eigentliche Zweck und Inhalt seines Lebens, er steht von vornherein fest und alles zielt auf ihn ab, das ganze Evangelium ist nur eine nach rückwärts verlängerte Passionsgeschichte.»

[2] Vgl. Wrede a.a.O. S. 123f. Gewissermassen eine Parallele zum Gedanken der geheimen Messianität im Markusevangelium stellt die uns bei Justin (Dial 8. 110) und in der rabbinischen Literatur, z.B. bT Sanhedrin 98a (Billerbeck II S. 286), begegnende jüdische Vorstellung von dem verborgenen Messias dar, der erst bei seinem öffentlichen Hervortreten als der König Israels als Messias offenbar werden wird. Indessen besteht ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden Vorstellungen darin, dass der verborgene Messias nach der jüdischen Vorstellung überhaupt nicht öffentlich auftritt, ehe er als Messias offenbart wird (vgl. Wrede a.a.O. S. 213).

was vor der Auferstehung Christi lag, war nur eine Zeit der Erniedrigung und damit auch der Verhüllung (1 Kor 2,8; 2 Kor 13,4; Phil 2,7f.). Erst seit der Auferstehung Jesu wurde »das Geheimnis, das durch die Zeitalter und Geschlechter hindurch verborgen war», offenbart (Kol 1,26; vgl. Eph 3,4f.; Röm 16,26).

Unter dem Einfluss dieser Auffassung von der Beziehung zwischen dem Erdenleben Jesu und dem Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen scheint Mk somit sein Evangelium geschrieben zu haben.[1]

---

[1] Eine ähnliche Erklärung der Schweigegebote im Markusevangelium bei G. H. Boobyer, St. Mark and the Transfiguration Story, Edinburgh 1942, S. 54f.: »Are not the secrecy passages in Mark in part, for the evangelist, a reflection of the apostolic conception of the second stage of Christ's manifestation (d.h. das Erdenleben Jesu, vgl. a.a.O. S. 50f.)? Here, to some extent, Mark illustrates the view that Christ's life on earth was a period of obscurity and hiddenness.» Vgl. auch W. Mundle, ZNW 1922 S. 303: »Auf der anderen Seite ist es freilich auch ohne weiteres verständlich, dass die Gemeinde, die nach den Ostererlebnissen sich um den Auferstandenen scharte, in den Offenbarungen des Auferstandenen die eigentliche Offenbarung der messianischen Herrlichkeit Jesu erblickte, die alle Wunder des geschichtlichen Jesus in Schatten stellte. Denn den eigentlichen Sinn seines Wirkens und Tuns konnte erst die Gemeinde vom Auferstehungsglauben aus deuten.» Das letzte dürfte richtig sein; nur ist zu beachten, dass bei Mk auch die Wunder »des geschichtlichen Jesus» gerade als Offenbarungen seiner messianischen Herrlichkeit in Betracht kommen. Auch sind es m.E. nicht nur die Erscheinungen des Auferstandenen, die den Ausgangspunkt für die Entstehung der Vorstellung von der geheimen Messianität Jesu während seines Erdenlebens bilden, sondern das ganze Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen, das ja erst seit Ostern datiert.

Die Frage nach den Beziehungen des Markusevangeliums zur paulinischen Theologie ist von M. Werner, Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium (Beihefte zur ZNW 1), Giessen 1923, zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht worden. Werner ist zu dem Ergebnis gekommen, dass von einem Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium gar nicht die Rede sein kann (a.a.O. S. 209). Indessen ist dabei zu beachten, dass Werner in mehreren solchen Fällen von dem Fehlen typisch paulinischer Gedanken bei Mk aus argumentiert, in denen wegen der Art des von Mk mitgeteilten Stoffes von vornherein keine direkte Übereinstimmung zwischen Mk und Paulus zu erwarten wäre. So z.B., wenn er a.a.O. S. 116f. als Beweis dafür, dass Mk nicht von Paulus beeinflusst sei, hervorhebt, dass Jesus nicht den »Vielen», denen nach Mk 10,45 sein Tod zugute kommen wird, die Bedeutung seines Todes verkündigt oder den Jüngern »zu einem klaren, umfassenden Verständnis dieses seines Leidensgedankens» verhilft — ganz als ob nach Paulus für eine solche Verkündigung bzw. solche Unterrichtung vor der Auferstehung Jesu Platz gewesen wäre! Endlich gibt es mehrere Fälle, in denen die Argumentierung Werners nur dann Gültigkeit haben würde, wenn wir das Recht hätten vorauszusetzen, dass Mk ein konsequenter theologischer Denker sei; so wenn es sich um die Beziehung der Tauferzählung Mk 1,9—11 zu der paulinischen Christologie handelt (a.a.O. S. 46ff.) oder wenn Werner a.a.O. S. 101 aus dem Umstand, dass Mk 8,34 den ὄχλος als Zuhörerschaft einführt, schliesst,

Zugleich kann aber hier auch ein anderes Motiv mit eingewirkt haben, nämlich dasjenige, das das tragende Moment in dem religionsgeschichtlichen Begriff des Mysteriums bildet: das Messiasgeheimnis ist ebenso wie die messianischen Wunder Jesu nur für die Gläubigen da, während das Volk insgemein die ungläubigen Juden vertritt; dies tritt besonders stark in der Parabeltheorie in Mk 4,11f. hervor; deshalb würde ein Bekanntmachen etwa der Verklärung Jesu oder der messianischen Wunder ein Profanieren bedeutet haben. Dieses Motiv geht aber mit dem offenbarungsgeschichtlichen gut zusammen: in beiden Fällen stellt ja die Botschaft von der Auferstehung Jesu die Scheidelinie dar. Da aber die Botschaft von Jesus als Messias mit derjenigen von seiner Auferstehung zusammenfiel und deshalb zur Zeit des Evangelisten auch den

---

dass τοῦ εὐαγγελίου in V. 35 unmöglich das Evangelium von Jesus als Messias sein könne, da ja nach V. 30 das Volk von der Messianität Jesu nichts wissen darf! Auch hat Werner, wie Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.² S. 372 Anm. 2 hervorhebt, nicht zwischen Tradition und Redaktion bei Mk unterschieden.

Mit dem jetzt Gesagten soll aber nicht behauptet werden, dass Mk wirklich ein Pauliner im vollsten Sinn dieses Wortes gewesen sei; nur erscheint es mir sehr zweifelhaft, ob uns das vorhandene Material dazu berechtigt, einen solchen Gegensatz zwischen Mk und der paulinischen Theologie festzustellen, wie Werner meint. Nun besteht aber anderseits tatsächlich ein augenfälliger Gegensatz zwischen Mk und Paulus, wenn es sich um das Bild des Erdenlebens Jesu handelt: hierüber wird aber in der Fortsetzung oben im Text gesprochen werden. Besonders stark tritt aber dieser Gegensatz zwischen Mk und Paulus, wenn es sich um das Bild des Erdenlebens Jesu handelt, in einem Punkte hervor, nämlich wenn die Dämonen nach Mk schon während des Erdenlebens Jesu wussten, wer Jesus war, während nach Paulus »die Fürsten dieses Zeitalters», die wohl als Engel zu verstehen sind, in Unkenntnis des Heilsplanes Gottes hinter der Kreuzigung Jesu stehen (1 Kor 2,8; Werner a.a.O. S. 58f.). Dieser scheinbare Gegensatz zwischen Mk und Paulus hängt aber offenbar damit zusammen, dass nach der von Mk benutzten Überlieferung Jesus schon während seines Erdenlebens als der Überwinder der Dämonen auftrat, während nach Paulus der Sieg Christi über die Geistermächte erst in seinem Tod und seiner Auferstehung stattfand (Kol 2,15); auch handelt es sich im einen Fall um Dämonen, im anderen wiederum um die hinter dem Gesetz stehenden Engelmächte (siehe hierzu meine Arbeit »Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe», Lund 1946, S. 97ff.). Ferner besteht ein Unterschied zwischen dem Bild des Markusevangeliums von Jesus während seines Erdenlebens und der paulinischen Auffassung auch, wenn es sich um die Stellung Jesu zum Gesetz handelt: nach Mk 2,28 und 7,15 stand Jesus schon während seines Erdenlebens über dem Gesetz, während er nach Gal 4,4 unter das Gesetz gestellt war (Werner a.a.O. S. 85—91); indessen handelt es sich hier um Überlieferungsstoff, der dem Evangelisten vorgelegen haben dürfte. Anderseits bedeuten aber die oben im Text getroffenen Feststellungen nur, dass die Anschauung des Mk vom Inhalt des christlichen Evangeliums und damit von der offenbarungsgeschichtlichen Beziehung des Erdenlebens Jesu zu der christlichen Heilsbotschaft im wesentlichen mit der paulinischen übereinstimmt (vgl. Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad.² S. 372).

Juden verkündigt wurde, ist der offenbarungsgeschichtliche Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung Jesu offenbar das primäre Motiv bei der Entstehung der Idee des Messiasgeheimnisses gewesen.

Nun besteht aber anderseits ein augenfälliger Unterschied zwischen Mk und Paulus: wenn auch die Zeit des Erdenlebens Jesu von Mk als eine Zeit der Verborgenheit betrachtet wird, wenn es sich um das Messiastum Jesu sowie um den Inhalt der christlichen Botschaft überhaupt handelt, erscheint sie dennoch nicht auf dieselbe Weise wie bei Paulus als eine Zeit der Erniedrigung und der Verhüllung, sondern wird zugleich als eine Zeit der Offenbarung der göttlichen Macht Jesu dargestellt. Dies hängt nun offenbar damit zusammen, dass, während bei Paulus alles sich um den Tod und die Auferstehung Jesu dreht und demgegenüber die Zeit des Erdenlebens Jesu ausschliesslich als eine Zeit der Erniedrigung und der Knechtschaft unter dem Gesetze in Betracht kommt (Gal 4,4), Mk unter Verwendung der Überlieferung der Urgemeinde von den Worten und Taten Jesu gerade die Taten Jesu während seines Erdenlebens als Offenbarungen seiner göttlichen Macht und Hoheit schildern will. Dies konnte er aber nur dadurch mit der eben erwähnten Auffassung von der Beziehung zwischen dem Erdenleben Jesu und der christlichen Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen vereinigen, dass er über die messianische Offenbarung während des Erdenlebens Jesu einen Schleier des Geheimnisses legen liess. So wurde das Markusevangelium, um mit Martin Dibelius zu reden, zum »Buch der geheimen Epiphanien.»[1] Dabei scheint der Überlieferungsstoff ihm wenigstens einen Anknüpfungspunkt dargeboten zu haben — ich denke an den uns in drei gerade von denjenigen Wundergeschichten, in denen ein Schweigegebot vorkommt, begegnenden Zug, dass Jesus den zu Heilenden zuerst von dem Publikum isolieren lässt (5,40; 7,33; 8,23; vgl. Apg 9,40; 1 Kön 17,19; 2 Kön 4,4.33); wie Dibelius[2] und Bultmann[3] hervorgehoben haben, handelt es sich hier ursprünglich darum, dass das Wunder als eine Offenbarung göttlicher Macht nicht von profanen Blicken erblickt werden darf.[4]

[1] Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 232.

[2] a.a.O. S. 90f.

[3] a.a.O. S. 239.

[4] Weniger wahrscheinlich kommt mir in bezug auf die hier besprochenen Erzählungen die Erklärung von Eitrem, Some Notes on the Demonology in the New Testament S. 47, vor: »The complete recovery of the patient depends upon his seclusion from any detrimental influence of the surroundings, eventually — and, at that time most of all — from the intrusion of spirits.»

In der Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers

Völlig konnte es aber selbstverständlich Mk nicht gelingen, seine Auffassung vom Erdenleben Jesu als einer Zeit der Verborgenheit durchzuführen — ich denke hier teils daran, dass die Schweigegebote nach 1,45 und 7,36 übertreten werden, teils an alle die Wunder, die öffentlich geschahen, unter ihnen auch die Speisungswunder in 6,34—44 und 8,1—9. Was das erstere betrifft, so kann es sich bei der Schilderung des Eindrucks des Wunders auf das Publikum in 7,37 um einen durch die Überlieferung gegebenen Zug handeln.[1] Hinzu kommt, dass sich der Evangelist dessen bewusst ist, dass das Gerücht von den Wundern Jesu weit verbreitet wurde, ebenso wie ihm offenbar auch viel daran gelegen ist, dies hervorzuheben; Mk wollte ja gerade die Offenbarung der göttlichen Macht Jesu während seines Erdenlebens schildern: »Zu den Wundern Jesu gehört» aber »notwendig das Ansehen und der Ruhm des Wundertäters. ... Es bricht seine Herrlichkeit daraus hervor, dass er verborgen

könnte das Schweigegebot vielleicht ursprünglich seinen Grund darin gehabt haben, dass es sich hier um eine Offenbarung göttlicher Macht handelt, die nicht für Profane bestimmt ist (vgl. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 108); das Schweigegebot hätte dann dieselbe Ursache wie die Entfernung des Publikums in V. 40. Wahrscheinlicher ist es jedoch nur eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten, der dabei offenbar an das in V. 40 Erzählte angeknüpft hat.

Auch 1,44 erscheint es mir zweifelhaft, ob sich hinter dem Schweigegebot ein anderes Motiv als das bei Mk geläufige finden lässt. Klostermann vermutet, dass es sich in der Erzählung von dem Aussätzigen ursprünglich ebenso wie in Lk 17,14 um eine Glaubensprobe gehandelt habe: »wenn der Aussätzige die Glaubensprobe V. 43f. besteht, sich auf das blosse Wort Jesu hin zu dem die Heilung bescheinigenden Priester ... zu begeben, dann tritt unterwegs das Wunder der Genesung ein» (Das Markusevangelium[4] S. 19f.). Das Schweigegebot sollte sich dann ursprünglich darauf bezogen haben, dass »die geheimnisvolle Genesung ... nicht verredet werden» sollte (a.a.O. S. 21). Indessen hätte wohl dann die positive Mahnung, zu dem Priester zu gehen, zuerst gestanden.

Ebeling verweist auf ein paar andere Wundergeschichten, in denen der Hilfesuchende davor gewarnt wird, mit jemandem zu reden oder sich umzusehen, ehe das Wunder vollbracht ist; dadurch würde nämlich die erbetene Heilung aufs Spiel gesetzt werden (a.a.O. S. 138f.). Davon abgesehen, dass das Wunder in Mk 1,41f. schon vor dem Aussprechen des Schweigegebotes vollbracht ist, kann sich aber das Schweigegebot, so wie es bei Mk formuliert ist, nur als ein Verbot, jemandem von der Heilung zu erzählen, verstanden werden (zu ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς vgl. Mk 16,8: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν).

Nach Dibelius a.a.O. S. 70 sollte das Schweigegebot ursprünglich darin seinen Grund gehabt haben, dass der Geheilte, ehe er vom Priester für rein erklärt wurde, als unrein galt und deshalb nicht mit anderen Menschen verkehren durfte. Indessen scheint das absolute ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς diese Begrenzung nicht zu gestatten (vgl. Lohmeyer a.a.O. S. 47 zu V. 44).

Zu der Vermutung, dass die Schweigegebote an die Dämonen ursprünglich technischen Sinn gehabt haben, siehe oben S. 276f. Anm. 1.

[1] Klostermann z.St.; Bultmann a.a.O. S. 227.

bleiben möchte und doch alsbald bekannt wird.»[1] Damit hören aber die Schweigegebote nicht auf, ihre Funktion zu haben: sie heben hervor, dass es sich hier immer noch um die Zeit der Verborgenheit handelt.

Der Versuch zur Lösung des Problems des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium, der hier dargelegt worden ist, liegt somit in grosser Ausdehnung auf derselben Linie wie derjenige Wredes; von ihm unterscheidet er sich aber in einer wesentlichen Hinsicht: nicht um die Vereinigung einer später messianisch umgestalteten Jesusüberlieferung mit der noch lebendigen älteren Auffassung, dass Jesus erst durch die Auferstehung Messias wurde, handelt es sich bei Mk, sondern um die Vereinigung einer schon von Anfang an messianischen Jesustradition mit dem Glauben an Jesus als den Messias, so wie dieser Glaube durch die Botschaft vom Kreuz und von der Auferstehung umgewandelt wurde,[2] jedenfalls in der Gestalt, in der uns dieser Glaube bei Paulus begegnet. Mk stand dieser Umwandlung noch allzu nahe, als dass er das Erdenleben Jesu auf dieselbe Ebene wie die Botschaft von dem Auferstandenen hätte stellen können; anderseits stand er aber der geschichtlichen Wirklichkeit fern genug, um der Jesusüberlieferung das Schema seiner offenbarungsgeschichtlichen Auffassung aufdrücken zu können. Dabei diente ihm aber die Hervorhebung des Geheimnischarakters der vorösterlichen Messiasoffenbarung offenbar zur dunklen Folie des Lichts der unverhüllten Offenbarung, in dem er selbst und die christliche Gemeinde seiner Zeit lebten. So hat er offenbar selbst das Logion 4,22 verstanden: »Nichts ist verborgen, ausser damit es offenbart werden soll, und nichts ist geheim, ausser damit es an den Tag trete.» Die Verborgenheit deutet hin auf die Offenbarung.

---

[1] Wrede a.a.O. S. 127.

[2] Apg 2,36 ist wohl im Lichte der Spannung zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem, die für die Reichgottesanschauung Jesu bezeichnend ist, zu beurteilen: erst mit der Auferstehung und Erhöhung wurde Jesus in die Stellung eingesetzt, die ihm als Messias gebührte, da erst wurde er Messias im eigentlichen Sinn dieses Wortes, d.h. der König Israels in der Zeit der Vollendung (vgl. Mk 10,37), während er schon in seinem Erdenleben in dem Sinn der Messias war, dass er Träger und Vermittler jenes Reiches war, als dessen König er erst mit der Auferstehung völlig offenbart wurde. Vom Standpunkt des Auferstehungsglaubens aus erscheint aber das Erdenleben Jesu nur als eine Zeit der Vorbereitung seines mit der Auferstehung verwirklichten Messiastums. Hinzu kommt, dass Petrus sich hier an solche wendet, die Jesus nur als den in Worten und Taten mächtigen Menschen kennen, und ihnen verkündigt, dass gerade dieser Mensch mit der Auferstehung von den Toten zum Messias eingesetzt worden ist (vgl. Sjöberg, Svensk exegetisk årsbok X, 1945, S. 134). Endlich erscheint es mir, und zwar u.a. wegen der Verwendung des Terminus κύριος ohne Possessivpronomen, sehr zweifelhaft, ob wir es hier wirklich mit einer aus der Urgemeinde stammenden Formel zu tun haben.

Exkurs über die Verklärungsgeschichte.

Mit der Erzählung vom Bekenntnis des Petrus konkurriert offensichtlich die Verklärungsgeschichte, da ja die Stimme aus der Wolke (Mk 9,7 Parr.), die ja offenkundig den Höhepunkt der Erzählung bildet, deutlich zeigt, dass es sich in ihr um eine Offenbarung an die Jünger von Jesus als dem Gottessohn handelt:[1] alles andere in der Erzählung — die Verwandlung Jesu, seine strahlend weissen Kleider, die ja etwas für die himmlischen Wesen Auszeichnendes sind,[2] die Erscheinung von Moses und Elias, die offenbar als Vertreter der bisherigen Offenbarung bei ihrer Vollendung durch den Messias in Betracht kommen — Elias als der Vorläufer des Messias nach geläufiger jüdischer Vorstellung und Moses als die vornehmste Gestalt der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte und Vorbild des Messias[3] — ordnet sich diesem Zweck der Szene

---

[1] Vgl. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2] S. 275f. Es scheint mir nämlich kein Zweifel darüber bestehen zu können, dass die Stimme aus der Wolke als Offenbarung an die Jünger gemeint ist; teils die Aussageform in dem ersten Glied des von der Stimme ausgesprochenen Wortes, wodurch es sich von dem Orakel an den König in Ps 2,7, das ja Hebr 1,5; 5,5 zitiert wird, sowie von der Stimme bei der Taufe Mk 1,11 Parr. unterscheidet, teils der folgende Imperativ: »Höret ihn», scheint ja dies deutlich zu zeigen. Dass es sich hier um die Inthronisation Jesu als Messias handeln sollte — so Lohmeyer, ZNW 1922 S. 201 Anm. 2 unten; H. Riesenfeld, Jésus transfiguré. L'arrière-plan du reçit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur, København 1947, S. 252 — mutet mich sehr unwahrscheinlich an: man versteht nämlich nicht, warum Jesus gerade während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit — dies scheint ja die Anwesenheit der Jünger vorauszusetzen — zum Messias eingesetzt worden wäre.

[2] Siehe hierzu Billerbeck I S. 752f.; Michaelis, ThWb IV S. 249f. 251f. Nach Riesenfeld a.a.O. S. 267ff. sollen die strahlenden weissen Kleider Jesus geradezu als Messias bezeichnen; er verweist a.a.O. S. 118ff. auf die Rolle, die die weissen Kleider im Kultus und in den Vorstellungen von den himmlischen Wesen spielen; auch die Tracht des jüdischen Königs scheint von Anfang an weiss gewesen zu sein (z.B. Archelaus, Josephus, bell II,1, a.a.O. S. 122 Anm. 37; Herodes Agrippa I., Josephus, ant XIX, 344f., a.a.O. S. 107 Anm. 44; vgl. ferner R. Delbrueck, ZNW 1942 S. 140—142). Nach Dan 7,9 ist das Kleid Jahves schneeweiss. Indessen wurden die weissen Kleider in spätjüdischer und neutestamentlicher Zeit daneben als etwas für die himmlischen Wesen überhaupt einschliesslich der Seligen Bezeichnendes betrachtet (z.B. Dan 10,5; 2 Makk 11,8; Mt 28,3; Mk 16,5; Lk 24,4; Joh 20,12; Apg 1,10; Offb 3,4f; 6,11; 7,9.13; vgl. Riesenfeld a.a.O. S. 126ff.).

[3] Siehe hierzu Jeremias, ThWb IV S. 864—867. Dagegen scheint das ältere Judentum Moses als Vorläufer des Messias nicht zu kennen, siehe Billerbeck I S. 756; IV S. 785; Jeremias a.a.O. S. 859. Ob wir mit Bousset, Die Offenbarung des Johannes[6] S. 318; Jeremias, ThWb II S. 941f. u.a. aus Offb 11,6 schliessen dürfen, dass die da geschilderten beiden Zeugen mit Moses und Elias identisch

deutlich unter. Die in V. 7 erwähnte Wolke ist offenbar nur als Träger der göttlichen Gegenwart nach geläufiger jüdischer Vorstellung gedacht, und ihr Zweck in der Erzählung ist dabei offensichtlich nur der, die Offenbarung über Jesus als den Gottessohn zu vermitteln.[1]

Spätere Forscher haben in grosser Ausdehnung in dem eigentümlichen Wort des Petrus in V. 5, in dem er vorschlägt, dass die drei Jünger Hütten für Jesus und die beiden himmlischen Gestalten bauen sollten, eine enge Beziehung zum Sinn der ganzen Szene finden wollen, indem sie dieses Wort mit Vorstellungen, die nach ihrer Auffassung mit dem Begriff »Zelt» in der israelitisch-jüdischen religiösen Vorstellungswelt verknüpft wären, verbunden haben.[2] Dabei hat man erstens auf die Vorstellung, die uns an mehreren Stellen im A.T. begegnet, dass Jahve in der Vollendungszeit unter seinem Volke wohnen wird (z.B. Ez 37,27; Sach 2,10f.; Offb 21,3) hingewiesen. Der hebräische Text verwendet dabei irgendein Wort des Stammes שכן, während die Septuaginta und die Johannesapokalypse irgendein Wort des Stammes σκην- verwendet. Auch wenn vom Wohnen des Volkes Israel im heiligen Land in der

---

seien, möchte ich dahingestellt sein lassen (vgl. hierzu J. Munck, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis, København 1950, S. 21. 81—120). Jeremias sieht ThWb IV S. 868 wegen V. 4 in ihnen Elias als den Vorläufer des Messias und den Messias als den zweiten Moses; Messias als der zweite Moses scheint aber in der rabbinischen Literatur nicht als mit Moses identisch gedacht zu sein, sondern ihm nur als Typus in der Endzeit zu entsprechen. Auch treten die beiden alttestamentlichen Prophetengestalten in der Verklärungsgeschichte nicht als Vorläufer, sondern als Begleiter des Messias auf.

[1] Dass bei der Erscheinung der Wolke im Verklärungsbericht an die Rückkehr der Wolke, die während der Wüstenwanderung und der Zeit des ersten Tempels die göttliche Gegenwart bezeichnete, in der Zeit der Vollendung gedacht und dass die Wolke dabei in unserer Erzählung wie in Jes 4,5f. als Schutzdach vorgestellt sei (so Lohmeyer, ZNW 1922 S. 197f; ders., Das Evangelium des Markus S. 177; Riesenfeld a.a.O. S. 248ff.), hat keinen Rückhalt im Texte (vgl. Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad². S. 280 Anm. 1). Auch ist zu beachten, dass erst durch die Stimme aus der Wolke klar wird, was für ein Bewandtnis es mit der Wolke hat. Dass in unserer Erzählung nicht nur von einer *bat qol* die Rede ist, beruht offenbar darauf, dass es sich hier um eine Epiphaniegeschichte handelt, wo die Gottheit deshalb selbst auf irgendeine Weise ihre Gegenwart offenbaren musste; dabei entspricht die Wolke offenbar dem Sichöffnen des Himmels und dem Herabschweben des Geistes in der Taufgeschichte.

Dass der Erzähler gemeint habe, dass die Wolke die drei himmlischen Gestalten wie ein Dach bedeckte und ihnen dabei ein ihrer himmlischen Art viel entsprechenderes Obdach als die Hütten schenkte, die ihnen Petrus bauen wollte (V. 5) — so u.a. Origenes und von Neueren Lagrange, L'Évangile selon St. Mark S. 230; V. Taylor, The Gospel according to St. Marc S. 391 —, erscheint mir zweifelhaft.

[2] Lohmeyer, ZNW 1922 S. 191—196; Riesenfeld a.a.O. S. 256—58; vgl. S. 146—205.

Zeit der Vollendung die Rede ist, werden dieselben Wörter verwendet (z.B. Jer 23,6; Sach 8,8). Man hat nun gemeint, dass es sich hier überall darum handeln solle, dass Jahve bzw. sein Volk in der Zeit der Vollendung wirklich in Zelten im eigentlichen Sinn wohnen werde, ganz wie es in der Wüste der Fall war, wo Jahve mitten unter seinem Volke in der Stiftshütte wohnte (in der LXX: ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου).[1] Indessen ist zu beachten, dass שכן und seine Derivate auch »Wohnung« und »wohnen« überhaupt bedeuten können, wenn sie auch mitunter einen archaisch-feierlichen Klang haben können. Dasselbe gilt nun auch von dem Wort σκήνωμα in der Septuaginta; so wird z.B. Ps 14,1; 45,5; 73,7; 83,2 LXX der Tempel als σκήνωμα bezeichnet (vgl. auch Jes 22,16, wo das Wort σκηνή von dem Felsengrab des Sebna verwendet wird). Und dass es sich z.B. Sach 8,8 wirklich darum handeln sollte, dass die Israeliten in Jerusalem in Zelten wohnen würden, mutet sehr unwahrscheinlich an. Auch Offb 21,3, wo es in der Schilderung des neuen Jerusalems heisst: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, kann es sich wohl nur um eine archaisch-feierliche Bezeichnung des Wohnens Jahves unter seinem Volke im Anschluss an die Terminologie der Priesterschrift handeln.[2] Um einen poetisch archaischen Ausdruck handelt es sich offenbar auch, wenn es Sir 24,8 von der Weisheit heisst:

τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων,
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου
καὶ εἶπεν· ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι;

die Weisheit kann wohl kaum als in buchstäblichem Sinn in einem Zelt wohnend gedacht sein! Und sehr unwahrscheinlich mutet es mich an, dass wir die Vorstellung, dass Jahve unter seinem Volke in einem Zelt wohnen werde, aus der anderen ableiten dürften, dass Israel zur Zeit des Endes aufs neue in der Wüste wohnen werde[3] — der Aufenthalt Israels in der Wüste beim Ende wird wohl doch nur als eine vorübergehende Leidenszeit, ein Gegenstück zur Wüstenwanderung vor dem Einzug in das Land der Verheissung gedacht; auch ist der Messias während jener Zeit wenigstens anfänglich verborgen.[4]

Nun hat man indessen ferner gemeint, dass man an das Laubhüttenfest

---

[1] Lohmeyer a.a.O. S. 192f. 194ff.; Riesenfeld a.a.O. S. 183f.

[2] Vgl. J. Höller, Die Verklärung Jesu, Freiburg i. Br. 1937, S. 107.

[3] So Lohmeyer a.a.O. S. 193; Riesenfeld a.a.O. S. 186. 204.

[4] Siehe Ruth Rabba zu 2,14, Billerbeck I S. 86f.; vgl. Jeremias, ThWb II S. 656.

den Gedanken geknüpft habe, dass Jahve selbst in einer Hütte bei seinem Volk wohnen werde;[1] m.W. fehlen aber wirkliche Belege dafür, ebenso wie dafür, dass man in den Laubhütten Vorbilder der Wohnungen der Gerechten in dem kommenden Zeitalter gesehen habe ausser in dem Sinn, dass man das Jes 4,6 erwähnte Schirmdach, das vor der Hitze schützen wird, als einen Lohn an die Frommen dafür, dass sie in dieser Welt das Gebot betreffs der Laubhütten erfüllt haben, betrachtete[2]; hier handelt es sich aber offenbar um nichts als eine typisch rabbinische Spitzfindigkeit. Dasselbe scheint auch der Fall zu sein, wenn Gen Rabba 48,10 die Wolkensäule während der Wüstenwanderung, die Laubhütten im Lande und das Jes 4,6 erwähnte Schirmdach in dem künftigen Zeitalter als Lohn für die Wohltat Abrahams an den drei Männern in Gen 18, als er sie zur Ruhe unter einem Baum einlud, zusammen erwähnt werden.[3]

Es dürfte auch sehr zweifelhaft sein, ob irgendwelche Verbindung zwischen dem Vorschlag des Petrus, für die drei Männer drei Hütten zu bauen, und der uns in Pesiqta Rabbaṯi 37 begegnenden Vorstellung, dass Gott einst dem Messias sieben *ḥuppoṯ* (eigentlich »Hochzeitszelte», »Hochzeitsgemächer», »Baldachine»; so Ps 19,6; Joel 2,16[4]) machen wird,[5] besteht, ebenso wie uns mehrmals sonst in der rabbinischen Literatur die Vorstellung begegnet, dass jeglicher Gerechte in dem künftigen Zeitalter eine *ḥuppa* haben wird.[6] Dies gilt umso mehr, als es sich da um himmlische Wohnungen handelt, die Gott selbst bauen wird, während die in Mk 9,5 erwähnten Hütten von den Jüngern gebaut werden sollten.[7] Hinzu kommt, dass uns m.W. nirgends sonst die Vorstellung begegnet,

---

[1] Lohmeyer a.a.O. S. 193; Riesenfeld a.a.O. S. 181f. Die Benennungen »Hütte» (סֻכָּה) oder »Zelt» (אֹהֶל), vom Tempel verwendet (z.B. Ps 15,1; 76,3), auf die Riesenfeld a.a.O. S. 176ff. hinweist, sind offenbar nichts als poetische Archaismen.

[2] Billerbeck II S. 779f.; Riesenfeld a.a.O. S. 188.

[3] Billerbeck IV S. 566; Riesenfeld a.a.O. S. 188. Es ist offenbar völlig falsch, wenn Riesenfeld a.a.O. S. 187f. aus dem Umstand, dass Jes 32,18 von den Wohnungen Israels in der Zukunft dieselben Ausdrücke angewendet werden, die anderswo in kultischen Zusammenhängen begegnen, oder in dem Segen Bileams Num 24,5 von Zelten in Verbindung mit Lustgärten gesprochen wird, die ja sonst nicht mit Beduinenzelten zusammengehören, schliesst, dass es sich hier überall um kultische Zelte handle; wir haben es in beiden Fällen offenbar mit nichts als poetisch-archaistischen Ausdrücken zu tun; »Häuser» würde hier gar nicht gepasst haben!

[4] Riesenfeld a.a.O. S. 156f.

[5] Riesenfeld a.a.O. S. 200.

[6] bT Baḇa Baṯra 75a, Riesenfeld a.a.O. S. 190.

[7] Riesenfeld spricht in diesem Zusammenhang von »un changement du sens original du motif des demeures eschatologiques» (a.a.O. S. 258).

dass Moses und Elias in der Vollendungszeit unter den Menschen in Zelten wohnen werden.[1]

Nun heisst es aber unmittelbar vor dem Wort von den Hütten: καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι. Seit LUTHER sind wir daran gewöhnt, diese Worte mit »hier ist gut sein» zu übersetzen. Indessen hätte es dann ἡμῖν statt ἡμᾶς oder ganz einfach καλόν ἐστιν ὧδε εἶναι heissen müssen; so wie die Worte da stehen, können sie nur bedeuten: »Es ist gut, dass wir hier sind», d.h. so dass wir euch den Dienst leisten können, euch drei Hütten zu bauen usw.[2] Es handelt sich somit in dem so viel behandelten Wort von den Hütten nur um einen Ausdruck der Gastfreundlichkeit seitens des Petrus; vielleicht will er dabei zugleich das Gesicht zu einem dauernden Zustand machen.[3] Dass es sich dabei gerade um Hütten handelt, beruht ja offenbar auf der in unserer Erzählung vorausgesetzten Situation. Hinzu kommt aber noch etwas: V. 6 entschuldigt den Vorschlag des Petrus mit den Worten: »er wusste ja nicht, was er sprechen sollte, denn sie gerieten in grossen Schrecken»; nach dieser Anmerkung hat somit der Vorschlag des Petrus der in unserer Erzählung geschilderten Szene nicht entsprochen.[4] Damit erledigen sich offenbar alle Spekulationen über einen tieferen Sinn in den Worten des Petrus. In der Erzählung spielen sie aber offenbar auf eine ähnliche Weise wie die Missverständnisse im Johannesevangelium (z.B. Joh 3,4; 4,11.15.32f.; 11,12f.; 14,5) die Rolle eines retardierenden Moments, das durch Kontrastwirkung das, was jetzt folgt, die Erscheinung der Wolke und die Stimme aus der Wolke, vorbereiten will, indem Petri Missverständnis des Sinnes der in unserer Erzählung geschilderten Situation dazu dient, ihren wahren Sinn, der durch die Erscheinung der Wolke und die Stimme aus ihr entschleiert

---

[1] RIESENFELD spricht hier von »une certaine 'démocration' du motif» (a.a.O. S. 258).

[2] So mit Recht B. WEISS, Das Marcusevangelium S. 297; ZAHN, Das Evangelium des Matthäus[4] S. 564 Anm. 6a; WOHLENBERG, Das Evangelium des Markus S. 243; HARNACK, SBA 1922 S. 74 Anm. 3; KLOSTERMANN, Das Markusevangelium[4] S. 87; SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus[4] S. 123.

[3] Man kann somit nicht aus diesen Worten herauslesen, dass es sich hier um den Zustand der »Ruhe» handeln sollte, die der Zeit der Vollendung auszeichnet (RIESENFELD a.a.O. S. 206—216), wie RIESENFELD a.a.O. S. 258ff. im Anschluss an die traditionelle Übersetzung der Worte geltend machen will.

[4] Vgl. BULTMANN, Geschichte der synopt. Trad.[2] S. 280 Anm. 1. Man kann nämlich nicht mit LOHMEYER, Das Evangelium des Markus S. 176 diese Anmerkung des Evangelisten dadurch erklären, dass Petrus übersehen habe, »dass jenes 'Zelten' (d.h. das Zelten bei der Vollendung) Dauer verbürgt und dem ganzen Volk gilt»; der Evangelist meint offenbar, dass Petrus aus Verlegenheit nicht wusste, was er sagen sollte, und deshalb mit etwas ganz Törichtem kam.

wird, hervorzuheben. Sie stellen somit die Klimax der Erzählung dar, auf die die ganze vorhergehende Schilderung hinzielt.[1]

Handelt es sich somit in der Verklärungsgeschichte um eine Offenbarung der Messianität Jesu an die an der darin geschilderten Vision beteiligten Jünger, werden wir vor die Frage gestellt, ob die Erzählung auf ein wirkliches Erlebnis der drei Jünger oder wenigstens des Petrus zurückgeht oder ob es sich um eine später entstandene Legende handelt. Wellhausen,[2] K. G. Goetz,[3] Bultmann[4] und Goguel[5] u.a. haben in unserer Erzählung eine Auferstehungsgeschichte sehen wollen, die später in die Lebenszeit Jesu zurückgetragen worden sei;[6] als Stütze hierfür hat man u.a. auf das Verbot in V. 9, jemandem das Gesicht zu erzählen, »ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden sei», hingewiesen.[7] Da aber Moses und Elias anscheinend nichts in einer Auferstehungsgeschichte zu tun haben, hat man ferner angenommen, dass ursprünglich nur von zwei anonymen himmlischen Wesen die Rede gewesen sei, die als Begleiter des Auferstandenen erschienen seien, die aber später, als die Erzählung in das Erdenleben Jesu zurückgetragen worden sei, mit Moses und Elias identifiziert worden seien. Als Parallele verweist Bultmann auf das Akhmimfragment der Petrusapokalypse 6, wo es heisst: »Während wir noch bitten, erscheinen plötzlich zwei Männer, stehend vor dem Herrn, die wir nicht anzuschauen vermochten. Denn von ihrem Antlitz ging ein Strahlen aus wie von der Sonne, und lichtglänzend war ihr Gewand, wie es kein Menschenauge je sah; denn kein Mund kann schildern und kein Herz fassen die Glorie, mit der sie angetan waren, und die Schönheit ihres Antlitzes.»[8]

Gegen diese Auffassung scheinen mir indessen folgende Erwägungen zu sprechen. Zunächst mutet es wenig wahrscheinlich an, dass Engel in einer Auferstehungsvision eine so grosse Rolle gespielt haben sollten, dass daraus das Auftreten von Moses und Elias in der Verklärungsgeschichte hätte erklärt werden können; in den sonstigen Erzählungen von

---

[1] Vgl. Lohmeyer, ZNW 1922 S. 199; ders., Das Evangelium des Markus S. 176f.

[2] Das Evangelium Marci S. 77.

[3] Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche (UNT 13), Leipzig 1927, S. 85ff.

[4] a.a.O. S. 278ff.

[5] RHR 81, 1920, S. 145. 157; La foi dans la ressurection de Jésus dans le Christianisme primitif, Paris 1933, S. 317ff.

[6] Vgl. auch Loisy, Les Évangiles synoptiques II S. 39; Bousset, Kyrios Christos[2] S. 61 Anm. 2; Klostermann, Das Markusevangelium[4] S. 86.

[7] So z.B. Bultmann a.a.O. S. 278 Anm. 1.

[8] a.a.O. S. 279.

den Erscheinungen des Auferstandenen ist dieser selbst, wie es in der Natur der Sache gelegen haben muss, der einzige Gegenstand der Vision.[1]

Noch wichtiger ist aber vielleicht ein anderer Umstand: in der Verklärungsgeschichte liegt der Schwerpunkt teils auf der Verwandlung Jesu, teils auf der Erscheinung der Wolke und der Stimme aus der Wolke; in den Auferstehungsgeschichten ausser Mt 28,16—20 liegt der ganze Nachdruck darauf, dass Jesus lebte und sich den Jüngern als lebendig zeigte. Auch gibt es bei den Synoptikern keine Spur von der Vorstellung, dass Jesus sich als Auferstandener in einer leuchtenden himmlischen Gestalt zeigte; gerade umgekehrt scheint er sich nach ihnen so gezeigt zu haben, wie er während seines Erdenlebens war.[2] Jedenfalls muss der Schwerpunkt in den ältesten Auferstehungsberichten nicht in der Schilderung der Lichtgestalt Jesu, noch weniger in der Schilderung seiner Kleider gelegen haben, sondern nur in der Tatsache, dass er lebte.[3] Entsprechendes gilt auch von der Episode mit der Wolke und der Stimme aus der Wolke: sie würde, wenn sie ursprünglich unserer Erzählung zugehört hat, sie als eine Auferstehungserzählung allzu kompliziert machen. Entfernen wir sie aber aus der Erzählung, bleiben nur die weissen Kleider und die beiden himmlischen Gestalten in der vermuteten Auferstehungsgeschichte übrig.

Wie nun die Erzählung in bezug auf ihren Ursprung auch beurteilt werden mag, ob als eine Erinnerung an eine wirklich erlebte Vision der drei Jünger oder des Petrus[4] während des Erdenlebens Jesu oder als eine in der Urgemeinde konstruierte Legende, in der man dem Glauben der Gemeinde an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, Ausdruck geben wollte — das erstere erscheint mir wegen der Verbindung der verschiedenen Motive — der Verwandlung zusammen mit der Erscheinung von Elias und Moses und der Wolke mit der Stimme — wenig wahrscheinlich[5]

---

[1] Vgl. Harnack a.a.O. S. 75f. 77.

[2] Vgl. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 180; G. H. Boobyer, St. Mark and the Transfiguration Story, Edinburgh 1942, S. 15. 24ff.

[3] Vgl. Lohmeyer a.a.O. S. 180; Ebeling, Das Messiasgeheimnis S. 196.

[4] So Harnack a.a.O. S. 75f.

[5] Lohmeyer, ZNW 1922 S. 201; vgl. auch Bultmann a.a.O. S. 278 Anm. 1 am Ende. Eine ansprechende Vermutung über den Sinn und den Ursprung der Zeitangabe in Mk 9,2 hat Bacon, Harvard Theological Review 1915 S. 94—121 dargelegt: der Zeitabstand von sechs Tagen zwischen dem Bekenntnis des Petrus und der Verklärung Jesu entspreche der Zeit der Vorbereitung für die Katechumenen vor der Taufe; als Stütze verweist Bacon dabei u.a. auf die sechs Tage zwischen dem Zeugnis Johannes' des Täufers in Joh 1,26 und dem Wunder in Kana (Joh 2,1—11), das ja der alte Predigttext des Epiphanientages, also des Tauftages der

—, so scheint sie jedenfalls als Offenbarung von Jesus als Messias schlecht nach dem Bekenntnis des Petrus zu passen, und zwar umso mehr, als diese Offenbarung durch das Missverständnis des Sinnes der Szene durch denselben Petrus, der kurz vorher Jesus als Messias bekannt hat, unterstrichen wird.[1] Es erscheint auch schwierig, sich vorzustellen, dass die Erzählung in einem Milieu entstanden sei, wo man die Erzählung in Mk 8,27ff. schon kannte.[2]

ältesten Kirche, war (vgl. auch W. A. Heidel, American Journal of Philology 45, 1924, S. 218ff. sowie Bultmann a.a.O. S. 278).

[1] Jedenfalls müsste man dann annehmen, dass das Petruswort erst später hinzugefügt sei, um als Ausdruck von Jüngerunverstand (vgl. oben S. 288f.) den durch die Wolke und die Stimme angegebenen wirklichen Sinn der Szene zu unterstreichen; das Unverständnis in bezug auf den Sinn der Szene, das das Petruswort zum Ausdruck bringt, bedeutet ja, dass die Wolke und die Stimme als eine Überraschung für die Jünger kamen. Anderseits lässt sich schwerlich die Episode mit der Wolke und der Stimme aus der Wolke als ein etwaiges späteres Interpretament aus der Erzählung entfernen — erst sie gibt nämlich der in V. 3f. geschilderten Szene einen Sinn und mit V. 8 zusammen die erforderliche Abrundung (vgl. Lohmeyer, ZNW 1922 S. 199).

[2] Die Frage Jesu an die Jünger in Mk 8,29 scheint sich nämlich auch kaum mit dem Gedanken an eine vorhergehende Offenbarung des Messiastums Jesu, an der Jesus selbst beteiligt worden ist, vereinigen zu lassen. Von der Annahme A. Schweitzers, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[4] S. 431, Jesus habe nicht erwartet, dass Petrus bei der Anfrage Jesu den anderen Jüngern das Messiasgeheimnis verraten sollte, können wir hier absehen. Ebenso unnatürlich ist aber die Annahme seines Schülers W. Lowrie, Jesus according to St. Mark, London 1929, S. 342, Jesus habe durch seine Frage eben die Entschleierung des Messiasgeheimnisses seitens Petrus provozieren wollen.

Nachträge.

Zu S. 7f. Nach C. H. Kraeling, John the Baptist, New York 1951, S. 117f. war das Taufwasser bei der Johannestaufe als Vertreter des Feuerflusses bei dem Gericht gedacht; das Hinabsteigen des Täuflings in das Taufwasser bedeutete, dass er sich dem göttlichen Gericht, das der Feuerstrom vollbringen wird, willentlich unterwarf (a. a. O. S. 117f.). Die Taufe des Johannes bedeutete somit Dramatisierung des eschatologischen Gerichts (a. a. O. S. 118). Durch die Taufe erklärte der Täufling, dass er das Gericht Gottes verdiente (a. a. O. S. 118). Dass das Taufwasser den Feuerstrom des Gerichtes symbolisieren sollte, mutet aber sehr unwahrscheinlich an, und die Interpretation der Johannestaufe als eines Ausdrucks der willentlichen Unterwerfung unter das Gericht Gottes scheint sich nicht mit dem oben S. 7f. über den Sinn von Mt 3,7 Par. Ausgeführten vereinigen zu lassen.

Zu S. 26f. In seinem Aufsatz »Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums», Judaica I, 1945, S. 57f. will Kümmel geltend machen, dass insofern ein Unterschied zwischen der Auffassung Jesu von dem Verhalten Gottes zu den Sündern und der jüdischen bestehe, als nach der jüdischen Auffassung die Liebe Gottes zu den Gerechten grösser sei als zu den sich bekehrenden Sündern; er stützt sich dabei auf die Ausführungen von Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum S. 66. 89. 91. 117. 189. Offenbar ist es aber Kümmel entgangen, dass es sich in den von Sjöberg angeführten Stellen um Sünder handelt, die in ihrer Sünde bleiben — u.a. handelt es sich dabei um Heiden —, dagegen nicht um bussfertige Sünder. Ferner dürfte es fragwürdig sein, ob man mit Kümmel behaupten darf, dass »der Gott, den Jesus in Matth. 20,1ff. in seiner unverständlichen Güte schildert, den Juden völlig willkürlich erscheinen» müsse. Jedenfalls ist es offenbar völlig falsch, wenn Kümmel als Beweis hierfür auf das an Mt 20,1ff. erinnernde Gleichnis in Siphra Lev 26,9 hinweist, wo es sich um den Unterschied zwischen Juden und Heiden handelt. Anderseits ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass die drei von Heiden bzw. groben Sündern, die sich unmittelbar vor ihrem Tode bekehrten, handelnden Erzählungen in bT 'Aboda Zara 10b, 17a und 18a in hohem Grade an den im Gleichnis in Mt 20 ausgesprochenen Gedanken erinnern: alle diese Erzählungen schliessen nämlich damit, dass eine Himmelsstimme ruft: »N. N. ist bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt!», worauf Rabbi (R. Jᵉhuda ha-Naśi), als er dies erfährt, weint und sagt: »Mancher erwirbt seine Welt in einer Stunde, und mancher erwirbt seine Welt in vielen Jahren!» (angeführt nach Billerbeck I S. 833).

Zu S. 26 unten f. vgl. Ch. W. F. Smith, The Jesus of the Parables, Philadelphia 1948, S. 115ff.

Zu S. 63f. Zu den »Armen» in den Psalmen Salomos vgl. H. Braun, ZNW 43, 1950—1951, S. 14. 21.

Zu S. 68f. Da m.W. Analogien aus spätjüdischer Zeit zu solchen eschatologischen Lobgesängen fehlen, in denen für das in der Vollendungszeit erwartete Heil als etwas, was schon gekommen ist, gedankt wird, finde ich es bei erneuter Erwägung wahrscheinlicher, dass wir es in den Liedern in Lk 1 mit judenchristlichen Dichtungen zu tun haben; die Danksagung für die erwartete Erlösung als etwas, was schon stattgefunden hat, lässt sich ja viel leichter verstehen, wenn der Dichter selbst den entscheidenden Anfang dieser Erlösung schon erlebt hat. Vgl. Mowinckel, Offersang og sangoffer S. 381f.: »Der Ideenkomplex des Epiphanienfestes ... ist ... jetzt neue selbsterlebte Wirklichkeit für diese Dichter geworden. Deshalb sind diese Psalmen auf eine ganz andere Weise als die Psalmen Salomos sowie die Dichtungen Sirachs praktisch aus hymnisch-eschatologischen Wendungen aus dem A. T. zusammengesetzt: die alten Verheissungen an die Väter in der Schrift sind es, die jetzt verwirklicht sind und für die der Dichter Gott preist... Die Psalmenüberlieferung, die die gelehrte Psalmendichtung in gewissen gelehrten Kreisen lebendig gehalten hatte, wird hier auf eine neue und frische Weise — trotz aller Abhängigkeit von den alten Vorbildern — in der christlichen Gemeinde wiedergeboren als Ausdruck für etwas, was auf einmal als gegenwärtig erlebt wurde und zugleich Gegenstand der Zukunftshoffnung und des Glaubens ist.» Dann hat die Schilderung in Lk 1,52f. schon Lk 6,20 sowie die Situation, die in Jk 2,5 geschildert wird, als Voraussetzung.

Zu S. 69 unten f. In diesem Zusammenhang soll hervorgehoben werden, dass עני im Spätjudentum offenbar eine allgemeine Bezeichnung für »fromm» war — ich verweise hier auf bT Berakot 6b: »Jeder, der einen Platz für sein Gebet bestimmt, dem hilft der Gott Abrahams, und wenn er stirbt, sagt man von ihm: 'Wo ist der עניו, wo ist der חסיד, der aus den Schülern unseres Vaters Abraham?'» (angeführt nach G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum S. 54 Anm. 1) sowie auf die ähnliche Stelle bT Soṭa 48b (angeführt oben S. 133 Mitte). Von hier aus ist wohl auch die Anwendung des Ausdrucks »die Geister der Demütigen» 1 Hen 108,7, die da »den Sündern» gegenübergestellt werden, zu verstehen.

Zu S. 80 Zeile 3ff. vgl. H. J. Schoeps, ZAW 63, 1951, S. 249 Anm. 1.).

Zu S. 89 oben vgl. J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (Diss.), Breslau 1940, der S. 9 im Anschluss an Lk 6,20 die traditionellen »Anawim» auf folgende Weise charakterisiert: »Wirtschaftlich nicht gut gestellt, sind sie frei geworden von der gefährlichen Bindung an den 'Trost' dieser Weltzeit, haben sie Abstand gewonnen von dem irdischen Leben und sind leer und 'arm' geworden, erfüllt mit um so grösserer Sehnsucht nach Gottes Reich, ihm geöffnet und hingegeben», dabei aber m.E. in bezug auf die »Armen» in Lk 6,20f. das Richtige trifft.

Zu S. 94 Zeile 7 ff. Dieselbe Auffassung auch bei Ch. W. F. Smith, The Jesus of the Parables S. 231f. 234. 236ff.

Zu S. 96 Zeile 13ff. Man darf selbstverständlich nicht aus dem Ausdruck τὸ ἀγαθόν σου in V. 25 herauslesen, dass die Schuld des Reichen darin bestehe, dass er nichts Höheres kannte als den Genuss seines irdischen Besitzes (so u.a. W. von Loewenich, Evang.-Luther. Kirchenzeitung IV, 1950, S. 306f.) — ich brauche hier nur auf die Ausführungen Jülichers a.a.O. S. 628 zu verweisen.

Zu S. 123 unten f. Es ist offenbar falsch, wenn Morton Smith, Tannaitic Parallels to the Gospels (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume VI), Philadelphia 1951, S. 28 vermutet, dass τοῖς ἀχαίοις in Mt 5, 21. 27. 33 dem בראשונה in der Formel חזרו לומר ... בראשונה היו אומרים, »Anfangs pflegten sie zu sagen ...

später aber sagten sie nach nochmaliger Erwägung ...», die uns oft in der Mischna und der Tosefta begegnet (z. B. M. Nᵉdarim XI,12; Gittin VI,5; Nidda X,6; eine Variante dieser Formel begegnet uns in Nᵉdarim IX,6; Siphra 15,33: »Früher pflegten sie zu sagen ... bis R. ʿAqiba kam und lehrte» ..., Smith a. a. O. S. 43 Anm. 94), und ferner das ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν dem uns ebenfalls oft in der tannaitischen Literatur begegnenden ואני אומר entspreche: im ersteren Fall handelt es sich nämlich darum, dass die ursprüngliche Gestalt einer gewissen Gesetzesvorschrift wegen späterer Erwägungen kasuistischer Art ergänzt wird, im letzteren wiederum darum, dass ein Rabbine seine Ansicht in bezug auf die Interpretation einer Schriftstelle oder in bezug auf eine bestimmte Gesetzesvorschrift der eines anderen Rabbinen entgegenstellt; weder in dem einen noch in dem anderen Falle handelt es sich aber wie in Mt 5,21ff. darum, dass der betreffende Lehrer seine Lehre den Geboten des Gesetzes als solchen entgegenstellt. Hinzu kommt bei dem ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις der grosse Abstand in sprachlicher Hinsicht von der vermeintlichen rabbinischen Parallele.

Zu S. 151 Zeile 9ff. von unten. Eine Parallele zu Mt 5,41 scheint indessen die durch den Ausdruck תשחורת (כ) נוח bezeichnete Forderung (Abot III, 12 [16] [R. Išmaʿel]; pT Taʿanit 65b; Derek Ereṣ Rabba II) zu bieten, sei es, dass es sich dabei direkt um Willigkeit zu auferlegter Dienstleistung (so z.B. Marti und Beer zu Abot III,12 in der Mišna-Ausgabe von O. Holtzmann), sei es, dass es sich nur ganz allgemein um geduldiges Hinnehmen der Bedrückung handelt (siehe hierzu R.T. Herford in seiner Ausgabe der Pirke Abot, 2. Aufl., New York 1930, S. 84).

Zu S. 160 Zeile 3ff. Eine Parallele zu der aus bT Bᵉrakot 10a angeführten Geschichte bietet bT Taʿanit 23b, wo erzählt wird, wie R. Abba-Ḥilqija samt seiner Frau auf die Forderung der anderen Rabbinen um Regen bat. Während sie in je einer Ecke des Söllers standen und beteten, kamen Wolken, aber zuerst auf der Seite, wo die Frau des R. Abba-Ḥilqija stand. Als die anderen Rabbinen R. Abba-Ḥilqija nach der Ursache fragten, gab er als eine der denkbaren Ursachen an, dass Räuber in ihrer Nachbarschaft gewohnt hatten und dass, während er selbst darum gebeten hatte, dass sie sterben möchten, seine Frau darum gebeten hatte, dass sie sich bekehren möchten.

Zu S. 177f. In einem etwas später erschienenen Aufsatz in Expository Times 64, 1952, S. 89ff. weist W. R. Hutton darauf hin, dass ἐγγίζειν in mehreren Stellen bei Lk offenbar den Sinn »herbeikommen» (Apg 21,33; 23,15), »(an einen Ort) herankommen» (Lk 24,28), »(zu einer Person) kommen» (Lk 24,15) hat und dort, wo es mit der Angabe einer Person, der sich das betreffende Subjekt naht, verbunden ist, »(zu jemandem) herankommen» (so Lk 15,1, wo es die Zöllner und Sünder, die zu Jesus kommen, betreffend verwendet wird, sowie 22,47, wo es sich um das Herantreten des Judas Iskariot zu Jesus, um ihn zu küssen, handelt) sowie endlich im Perfekt von einer bestimmten Zeit »herbeigekommen sein» (Lk 21,8).

Zu S. 195 Anm. 1 soll hinzugefügt werden: F. Scheidweiler, ZNW 43, 1950—1951, S. 171.

Zu S. 203ff. Zu den Gleichnissen vom Wachstum in Mk 4 und Mt 13 Parr. vgl. jetzt N. A. Dahl, Studia Theologica V, Lund 1952, S. 132—166; zu dem Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat besonders ebd. S. 149—150. Es ist aber m.E. nicht richtig, wenn Dahl a. a. O. S. 149 meint, dass der wesentliche Akzent in diesem Gleichnis auf dem Gegensatz zwischen dem Verhalten des Landmanns während der Zeit des Wachstums und nach dem Eintreten der Reife liege; noch stärker wird ja der Gegensatz zwischen der Untätigkeit des Landmanns und dem

Wachstum der Saat unterstrichen (V. 27. 28), während dagegen die Untätigkeit des Landmanns während der Zeit des Wachstums und sein Einschreiten nach dem Eintreten der Reife einander nicht direkt gegenübergestellt werden. Es ist deshalb nicht richtig, dass es sich in dem Gleichnis nur darum handle, dass das Gottesreich seine eigenen Zeiten hat, die von seinen eigenen Gesetzen bestimmt sind (so Ch. W. F. Smith, The Jesus of the Parables S. 84f.); dann würde nämlich der im Gleichnis stark hervortretende Gedanke des spontanen Wachstums der Saat aus dem ausgestreuten Samen ohne Beihilfe des Landmanns nicht zu seinem Recht kommen. Deshalb richtig Dahl, Studia Theologica V S. 150: »The parable says that between the coming of the Kingdom and the ministry of Jesus in Israel there is a relation similar to that between the harvest and the time of sowing and growth which has to precede it. Jesus does not need to interfere and try to establish the Kingdom of God by any messianic activity. The events of the final era have already begun to happen, the forces of the Kingdom are at work; when the time is ripe, at the end of the world, God will certainly intervene without delay, cause the judgement to come and establish his Kingdom in glory.«

Zu S. 205 unten f. Das angeführte Urteil von Kümmel ist auch an sich nicht ganz zutreffend: der Akzent in dem Gleichnis von der von selbst wachsenden Saat liegt nämlich nicht nur darauf, dass der Landmann an dem Wachstum der Saat unbeteiligt ist, sondern in ebenso hohem Grade auf dem Wachstum selbst als etwas, was ohne das Zutun des Landmanns stattfindet.

Zu S. 207ff. Zu den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig vgl. jetzt Dahl a. a. O. S. 147ff.

Zu S. 211. Es handelt sich in dem Senfkorngleichnis nicht darum, dass das Reich Gottes, wenn es in die Welt gekommen ist, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen muss (so Ch. W. F. Smith, The Jesus of the Parables S. 80) — das war ja für die Hörer des Gleichnisses etwas Selbstverständliches (vgl. Dahl, Studia Theologica V S. 148) —, sondern darum, dass es wie etwas ganz Geringes und anscheinend Unbedeutendes anfängt, dass aber aus diesem Geringen und anscheinend Unbedeutenden nichtsdestoweniger das erwartete Gottesreich werden wird. Deshalb richtig Dahl a. a. O. S. 148: »The point of the parable must be that even the mustard plant is a 'tree' of this kind» — d.h. von der in Mk 4,32 Parr. geschilderten —, »and yet the seed from which it grows is very, very little. In the same way, the first appearance of the coming, glorious Kingdom of God could seem to be quite little and insignificant. But in spite of the contrast there is identity. The lesson of the parable is, thus, not so much the great results of the work of Jesus, as it is the 'organic unity' between his ministry in Israel and the future Kingdom of God.«

Zu S. 212 Anm. 3 aus S. 211. Dass das Gleichnis vom Unkraut die Antwort Jesu auf die Frage sei, warum er nicht die Sünder aus Israel ausjätet — so Dahl a. a. O. S. 152 —, mutet weniger wahrscheinlich an: in dem Gleichnis wird ja das Unkraut erst nach dem Weizen gesät.

Zu S. 215. Es ist nicht richtig, wenn Ch. W. F. Smith a. a. O. S. 94. 97 den Sinn der beiden Gleichnisse als einen Schluss a minore in majus auffasst, nämlich als einen Schluss aus den in ihnen geschilderten Verhältnissen auf das Benehmen, das die Menschen, die vor das Reich Gottes gestellt werden, an den Tag legen sollten: die Gleichnisse sagen ja nur, dass es sich so mit dem Reich Gottes verhält, wie wenn ein Mann einen Schatz in einem Acker findet oder ein Kaufmann, der schöne Perlen sucht, eine kostbare Perle findet usw., d.h. so wertvoll ist das von

Jesus verkündigte Reich Gottes, trotz der Erniedrigung, in der es den Menschen in dem Auftreten Jesu begegnet, dass, wer es »findet» — d.h. wer durch die Botschaft Jesu vor das Gottesreich und damit vor die Wahl gestellt wird, entweder alles andere zu opfern, um das Gottesreich zu gewinnen, oder darauf ganz zu verzichten — unter der Voraussetzung, dass er den Gewinn beachtet, den die durch die Botschaft Jesu angebotene Heilsgabe bedeutet — mit Freude ebenso handelt wie die in den beiden Gleichnissen geschilderten Männer.

Zu S. 256 Zeile 9f. Indessen ist zu beachten, dass die Anwendung des Ausdrucks בר נשא als Bezeichnung des Artbegriffs »der Mensch» uns u.a. wenigstens in zwei offenbar auf sehr alte Überlieferung zurückgehenden Texten begegnet, nämlich ausser in der oben erwähnten Stelle pT Berakot I, 3b,16, wo es sich um eine Aussage von R. Šim'on b. Joḥai (Anfang des 2. Jahrh. n. Chr.) handelt, auch in der im Fragment E des palästinischen Pentateuch-Targums enthaltenen, offenbar sehr alten Textform von Gen 9,6 (Sjöberg, Acta Orientalia XXI S. 98; vgl. S. 103; zum Alter des Textes siehe A. Marmorstein, ZAW 49, 1931, S. 239ff.). Allerdings ist die Handschrift späten Datums (siehe P. Kahle, Die Masoreten des Westens II [Beiträge zur Wissenschaft vom A. u. N.T. Folge 3 Heft 14], Stuttgart 1930, S. 2*f.), und man muss deshalb mit der Möglichkeit rechnen, dass der Wortlaut des Textes im Laufe der Zeiten verändert worden sei (vgl. hierzu Kahle a.a.O. S. 4* unten f.); dasselbe gilt selbstverständlich auch von der Aussage von R. Šim'on b. Joḥai (vgl. Sjöberg a.a.O. S. 101). Indessen scheint das Vorkommen der erwähnten Gebrauchsweise des Ausdrucks wenigstens in zwei offenbar auf alte Überlieferung zurückgehenden Texten dafür zu sprechen, dass wir es hier mit einem alten Sprachgebrauch zu tun haben.

Zu S. 258 Mitte. Für die Richtigkeit der hier befürworteten Interpretation von 1 Hen 71,14 spricht auch der Umstand, dass die auf die angeführten Worte folgenden Sätze: »Gerechtigkeit wohnt über dir und die Gerechtigkeit des Betagten verlässt dich nicht», deutlich zeigen, dass der Akzent in der oben besprochenen Aussage auf dem Relativsatz: »der zu Gerechtigkeit geboren ist» liegt.

Zu S. 283f. Wenn Jesus während seines Erdenlebens unter einem gewissen Gesichtspunkt der verborgene Menschensohn ist, nämlich insofern die ihm als dem eschatologischen Heilsbringer gehörende Herrlichkeit noch nicht offenbar ist, so bedeutet dies nicht, dass hier eine schon im voraus existierende Idee von einem verborgenen »Menschensohn» auf Jesus angewendet worden wäre: die Vorstellung von einem Menschen, der schon in einem Zustand von menschlicher Geringheit der Träger und Vermittler des eschatologischen Heils ist, aber erst später — bei dem Ende dieser Weltzeit — als der erwartete König der Endzeit offenbar werden wird, ist nämlich offenkundig — jedenfalls innerhalb des Judentums — ein religionsgeschichtliches Unikum, das nicht in einer schon im voraus existierenden Idee, sondern in einer einzigartigen geschichtlichen Tatsache seinen Grund hat, nämlich in dem Bewusstsein Jesu, schon in seiner menschlichen Geringheit der eschatologische Heilsbringer zu sein, der aber als solcher erst in der Zukunft völlig offenbar werden wird. Es ist offenbar dasselbe einzigartige Verhältnis, das sich in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig widerspiegelt; auch die Vorstellung vom Gottesreich, die in ihnen zum Ausdruck kommt (siehe hierzu oben S. 211 sowie Dahl, Studia Theologica V S. 147f. 149; siehe auch Nachtrag zu S. 211 am Ende), stellt in ebenso hohem Grade wie das messianische Bewusstsein Jesu, wie es in den synoptischen Evangelien hervortritt, etwas einzig Dastehendes dar.

Autorenverzeichnis.

Abrahams, I., 124. 135. 161
Albertz, M., 14. 15. 16. 145. 149. 233
Allen, P. M. S., 219. 221
Arvedson, T., 109. 110. 270
Bacon, B. W., 238. 306f.
Barth, F., 266
Bauer, W., 44
Bauernfeind, O., 275. 276
Baur, F. C., 196
Behm, J., 235
Bentzen, A., 57. 59. 60
Bertram, G., 130f. 131
Bickermann, E., 274. 291
Billerbeck, P., 21. 28. 29. 30. 31f. 75. 76. 97ff. 106. 107. 119. 127. 132—162 passim. 165. 171. 188. 194. 195. 196. 213. 252. 258. 272. 294. 300. 302. 303. 308
Billing, E., 83. 85
Birkeland, H., 46. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 74. 80
Black, M., 177f. 193. 196. 198. 239. 251
Boehmer, J., 42
Boobyer, G. H., 295. 306
Bornhäuser, K., 43
Bornkamm, G., 177
Bousset, W., 2. 21. 233. 240. 243. 246. 267. 270. 275. 281. 300. 305
Bowen, C. R., 204
Brandt, W., 7
Branscomb, B. H., 119. 124. 139. 143
Brun, L., 20. 70. 71. 221f. 266
Bruppacher, H., 52
Bultmann, R., 2. 4. 6. 9. 13. 15. 23ff. 26. 28. 29. 31. 33. 35. 45. 66. 79. 84. 86. 90. 92. 97. 103. 105. 106. 110. 111. 112. 115. 119. 123. 125. 126. 149. 164. 166. 167. 169. 170. 171. 177. 180. 181. 188. 190. 199. 201. 202. 203. 204f. 207. 208. 210. 211. 213. 217. 218. 221. 229—253 passim. 262. 270. 275. 276. 278. 279. 281. 296. 297. 298. 301. 304. 305. 306. 307
Burkitt, F. C., 189. 190
Buzy, D., 95
Cadbury, H. J., 13. 20. 83
Cadoux, A. T., 175
Cadoux, C. J., 272
Campbell, J. Y., 177. 251. 253
Carrington, Ph., 227f.
Case, S. J., 3. 23
Causse, A., 47
Chapman, J., 260. 261
Charles, R. H., 66. 67
Clark, K., 177
Creed, J. M., 177
Cullmann, O., 34
Dahl, N. A., 310. 311. 312
Dalman, G., 21f. 120. 121. 124. 125. 127. 131. 132. 171. 192. 193. 196. 219. 221. 224. 230. 239. 243. 251. 255. 258. 270. 272
Debrunner, A., 31. 242
Delbrueck, R., 300
Dibelius, Fr., 8. 121f. 201
Dibelius, M., 2. 6. 8. 15. 24f. 33. 36. 45. 68. 71. 72. 83. 84. 92. 150. 154. 179. 191. 192. 193. 194. 198. 199. 201. 218. 234. 237. 242. 251. 253. 261. 262. 269. 274. 275. 276. 281. 292. 297. 298. 300
Dobschütz, E. v., 6. 20. 180. 224
Dodd, C. H., 20. 38. 166. 175. 176. 177. 206. 210. 215. 219. 234. 242
Driver, S. R., 45
Duncan, G. S., 257
Dupont, J., 264

Dupont-Sommer, A., 78. 79
Easton, B. S., 219. 223
Ebeling, H. J., 234. 235. 236. 240. 276f. 278. 281. 288f. 290. 298. 306
Edsman, C.-M., 6
Eissfeldt, O., 66
Eitrem, S., 15. 180. 276. 297
Fascher, E., 15. 16. 18. 29
Feine, P., 44
Fiebig, P., 125. 132. 133. 134. 136. 141. 143. 145. 146. 147. 149. 151. 162. 180. 203. 255. 256
Foerster, W., 155. 193. 195. 199
Fridrichsen, A., 6. 8. 10. 11. 15. 16. 127. 128. 163. 169. 170. 171. 172. 173. 179. 180. 193. 195. 215. 254. 265. 276
Frövig, D. A., 182. 183. 186. 255
Goetz, K. G., 305
Goguel, M., 3. 7. 10. 13. 22. 25. 177. 179. 191. 192. 197. 199. 232. 242. 246. 305
Grant, F. C., 281
Gressmann, H., 93f. 99
Grobel, K., 3
Grundmann, W., 68. 182. 183. 186.
Gulin, E., 215
Gunkel, H., 47. 53. 55. 56. 62. 68. 69
Haenchen, E., 28. 118
Harnack, A. v., 152. 170. 191. 194. 196. 197. 199. 202. 247. 260. 261. 262. 265. 304. 306
Hauck, Fr., 45. 70. 71. 84. 177. 183. 230. 261. 272. 291
Haupt, E., 224
Heidel, W. A., 307
Hirsch, E., 118. 149
Höller, J., 302
Holl, K., 79
Holtzmann, H. J., 184
Huber, H., 41. 44. 45. 126. 141
Hutton, W. R., 310
Jaeger, Chr., 124
Jeremias, Joach., 10. 11. 33. 34. 36f. 38. 94. 166. 167. 183. 202. 203. 208ff. 210f. 215. 234. 236. 248. 249. 253. 300f. 302
Johansson, N., 111. 213. 282
Joüon, P., 178
Jülicher, A., 27. 38. 93. 95f. 97. 113. 166. 167. 180. 182. 183. 184. 185. 204. 212. 214. 215. 217. 234. 253. 278. 279
Kabisch, R., 42
Kilpatrick, G. D., 6. 90. 169. 190
Kittel, G., 45. 62. 152. 159. 161. 172. 271
Kittel, R., 47. 51. 55
Klausner, J., 33
Klein, G., 151. 152. 159
Klostermann, E., 7. 13. 28. 38. 44. 45. 82f. 90. 92. 95. 105f. 109. 113. 114. 118. 120. 125. 126. 132. 147. 149. 163. 167. 170. 180. 181. 182. 183. 186. 187. 192. 213. 226. 233. 234. 236. 240. 243. 244. 247. 251. 252. 264. 276. 298. 304. 305
Köhler, K., 87. 128f.
Kraeling, C. H., 232. 308
Kühn, H., 109
Kümmel, W. G., 20. 115. 117. 118. 119. 121. 124. 125. 141. 143. 149. 165. 177. 179. 180. 190. 191. 192. 198. 199. 205f. 208. 212. 217. 218. 219. 221. 226. 233. 234. 236. 246. 248. 272. 308. 311
Kuhn, K. G., 21. 22. 62
Kuschke, A., 51ff.
Lagrange, M.-J., 16. 301
Lampe, W. H., 11. 12
Leipoldt, J., 10
Lightfoot, R. H., 230. 231. 275. 277. 281. 291. 292
Lindblom, J., 57
Lohmeyer, E., 9. 14. 17. 28. 33. 35. 36. 68. 69. 79. 91. 203. 226. 228. 229. 231. 235. 237. 241. 242. 244. 282. 290. 298. 300—307
Loisy, A., 177. 217. 218. 235. 244. 245. 292. 305
Lowrie, W., 307
Machioro, J., 42
Manson, T. W., 45. 95. 153. 217. 219. 224. 239. 253
Manson, William, 242
Marriott, H., 45. 83. 150. 152. 153. 163
Marsh, H. G., 7. 8. 10
Mayser, E., 31. 123f.
McCown, Ch., 87
McNeile, A. H., 45. 153
Meyer, A., 15. 17. 253
Meyer, R., 14
Michaelis, W., 7. 10. 11. 114. 179. 204. 217. 226. 263. 264. 266. 269. 300
Michel, J. H., 238

Minear, P. S., 87. 92. 116f.
Molin, G., 78
Montefiore, C. G., 135. 139. 151. 153. 154. 157. 159. 160. 162. 163
Moore, G. F., 21
Mowinckel, S., 46. 48. 49. 50. 51. 53. 54. 56. 58. 59. 60. 62. 64. 80. 257. 258. 309
Munck, J., 301
Mundle, W., 295
Nägelsbach, F., 41
Narborough, F. D. V., 284
Noack, B., 180. 216. 218. 223
Nöldeke, Th., 46
Norden, E., 266. 267. 268
Nygren, A., 26f.
Odeberg, H., 124. 196
Oepke, A., 32. 33
Oesterley, W. O. E., 66
Otto, R., 184. 185. 196. 197. 199. 215. 221. 223. 241. 242. 282. 283. 285
Percy, E., 27. 114. 260. 284. 293
Pirot, J., 167
Ploeg, J. van der, 56. 78
Preisker, H., 168
Rad, G. v., 52
Rahlfs, A., 46. 47. 48
Ralph, B., 197
Rawlinson, A. E. J., 273
Reitzenstein, R., 264. 289
Rengstorf, K. H., 44
Resewski, J., 41. 43. 44
Riesenfeld, H., 300. 301. 302. 303. 304
Roberts, Colin H., 216. 219. 220
Rohde, E., 276
Sachsse, E., 46. 57
Sahlin, H., 7. 8. 10. 11. 12. 203
Sattler, W., 68. 69
Scheidweiler, F., 310
Schlatter, A., 41. 95. 119. 121. 131. 186. 192. 198. 264. 265
Schmid, J., 114. 150
Schmidt, H., 55. 56
Schmidt, K. L., 1. 217. 219. 228. 229. 230. 241
Schmiedel, P. W., 265
Schneider, J., 147
Schniewind, J., 30. 39. 147. 183. 208. 235. 265. 284. 304
Schoeps, H. J., 79. 106. 309
Schrenck, G., 192. 193. 195. 196. 197. 198. 199
Schubert, K., 78. 79
Schulthess, F., 251
Schumacher, H., 260. 261. 262. 265
Schweitzer, A., 195. 307
Scott, E. F., 8
Seidelin, P., 14. 15
Sjöberg, E., 27. 255. 256. 257f. 282. 299. 308. 312
Sledd, A., 219
Smith, B. T. D., 94. 97. 166. 183. 186. 202. 203. 204. 205. 207. 212. 234. 252
Smith, Ch. W. F., 308. 309. 311
Smith, Morton, 309f.
Soden, Herrman v., 265
Soiron, Th., 41. 43. 44
Stauffer, E., 236
Taylor, V., 228. 235f. 239. 272. 274. 284. 301
Thackeray, H. S. J., 10
Theissing, J., 309
Violet, B., 14
Völter, D., 202
Volz, P., 97
Weiser, A., 46. 50. 56. 57. 62
Weiss, B., 183. 195. 274. 304
Weiss, J., 21. 33. 95. 125. 176. 177. 179. 191. 192. 195. 198. 205. 208. 217. 218. 226. 230. 261. 263. 267. 269. 281. 294
Wellhausen, J., 20. 45. 82f. 92. 93. 94. 112f. 119. 166f. 170. 187. 195. 204. 233. 245. 253. 254. 262. 276. 277. 305
Wendland, H.-D., 33. 109. 113. 114. 208. 217. 249. 271. 274
Wendland, P., 276
Wendling, E., 237
Werner, M., 196. 295f.
Wichmann, W., 97. 98. 101. 102.
Wifstrand, A., 209
Wikgren, A., 219
Wilder, A. N., 165
Windisch, H., 25. 70. 71. 149
Wohlenberg, G., 304
Wrede, W., 2. 28. 35. 217. 240. 241. 245. 246. 247. 272. 274. 275. 276. 277ff. 287. 288. 289. 291. 292. 293. 294. 299
Zahn, Th., 7. 14. 17. 29. 42. 43. 44. 113. 183. 196. 199. 252. 256. 261. 272. 304

Stellenverzeichnis.

Anm. Nur Stellen, die direkt angeführt oder besprochen sind, sind aufgenommen worden.

1. Altes Testament.

Ex 21,12 125
23,4f. 157
Num 12,3 62
Dt 23,3f. 149. 156
23,6 ..... 149. 156
24,5 303
25,17—19 ..... 149. 156
1 Kön 8,59 178
Jes 14,30ff. 51
26,19 ..... 106f.
32,18 303
35,5 188
61,1 ..... 107. 189
Jer 6,16 109
20,13 80
Ez 37,27 301
Sach 2,10f. 301
8,8 302
Ps 9,11 48
9,13 48
9,19 48
10,17 55
12 54
12,2f. 54
12,6 54
22,7f. 49
22,26f. 55
22,27 ..... 55. 58. 59. 107
25,9 ..... 59. 62
25,16 48
30,5 50
34,3 ..... 57. 58. 59
34,10f. 59
34,13 59
35,13f. 49
35,27 57
37,3ff. 61
37,10f. ..... 60ff.
37,11 ..... 60ff. 62. 63
37,27 61
37,37 61
40,4 56
40,17 50
69,7 56
69,9 49
69,27ff. 53
69,30 48
69,33 ..... 55. 56. 57. 58. 59. 107
69,34 57
70,5 (=40,17) 50
74,19 51
76,10 60
86,1f. 48
87,6 Σ 219
88,16 47
102,7f. 49
107,42 57
109,16 48
119,169 178
140 49
140,5Σ 219
140,13f. ..... 49f.
140,14 ..... 50. 57
147,6 60
149,4 60
149,6ff. 60
Prov 3,34 62
14,17 132

16,32 132
Hiob 31,1f. 144
KL 1,3 219
4,18 178
Dan 4,8(11) 178
4,19(22) 178

2. Apokryphen und Pseudepigraphen.

1 Makk 9,10 178
10,24 72
Sir 1,22 132
13,17f. 74
23,9—11 ..... 146f.
24,8 302
51,23—27 109
51,27 109
Tob 12,9 165
Aḥiqarlegende, arabische Version
84a,19 159
87a,58 159
Apok Abr 17 137
Damaskusschrift, Schechter
19,9 ..... 80f.
Ep Arist § 227 161
4 Esra 13,3 257
13,12 257
1 Henoch 37,5 ..... 282f.
46,3 258
46,4 257
48,2 257
48,6 282
62,7 282
71,14 .... 258. 282. 283. 312
94,7 ..... 67f. 70f.
94,8 ..... 65. 66. 67
96,4 ..... 65. 67
96,5 66
97,8ff. 65
103,9—11 65
108,7ff. ..... 67f. 70f.
2 Henoch 44,2 137
Ps Sal 5,2 ..... 63. 308
5,11f. 64. 308
10,6 ..... 64. 308
15,1 ..... 64. 308
Test XII
Seb 9 275
Dan 2—4 133
Gad 6,7 159
Joseph 18,2 161
Benj 4,2 ..... 161. 162f.

3. Die Handschriften von Qumran.

Der Habakkukkommentar XII,
2—10 ..... 77ff.
Der Sektenkanon I,9ff. 154
III,2f. 78
IV,2f. 133
V,14 78
V,20 78
V,25f. 133
IX,8f. 78
IX,21f. 154
IX,22 78
X,18 154
X,19 78
Die Psalmen 2 79
3 ..... 79f.

4. Neues Testament.

Anm. Stellen, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, sind nur nach Mk angeführt.

Matth 3,2 6
3,7—10 9
3,7 7
3,11 ..... 7. 9
3,11f. 6. 9
3,12 6
4,1—11 ..... 13ff.
5,3—12 ..... 40ff.

5,3 ..... 41ff. 89
5,4 ..... 43f.
5,6 44
5,17 ..... 120f.
5,18 121
5,19 ..... 121f.
5,21—48 ..... 25. 120. 164
5,21 125
5,21f. ..... 123ff.
5,21ff. ..... 309f.
5,22 ..... 125ff. 129ff. 131ff. 139f. 142f. 164
5,23f. 119. 122
5,27f. ..... 143f.
5,28 ..... 143. 144
5,31f. 144f. 149
5,32 ..... 144f.
5,33—37 ..... 146ff.
5,33 148
5,34—37 148
5,34 147
5,34f. 147
5,38—42 ..... 148ff.
5,38 150
5,38ff. 149
5,39ff. 119. 150ff. 152. 310
5,43 ..... 149. 153ff. 155 156. 164
5,44 155
5,45 ..... 114. 162. 164
5,48 ..... 114. 162. 163
6,10 ..... 167. 221f.
6,19—21 ..... 25. 90
6,24 ..... 25. 91
7,15ff. 113
7,16—19 113
7,22f. 111
8,11 ..... 176. 224
8,19—22 169
8,20 ..... 251. 259
8,21f. 169
10,5—16 ..... 29f.
10,7 177
10,9f. 29
10,10 ..... 29. 30
10,12f. 30
10,15 30
10,26f. ..... 212ff.
10,27 214
10,37f. ..... 169ff.
10,38 ..... 170ff.
11,5 ..... 19. 188
11,5f. 40. 187ff. 189ff. 231ff. 274. 285
11,9 ..... 199. 200
11,11 ..... 199. 200. 201f.
11,12f. ..... 5. 165. 191—197. 198ff. 200f. 202
11,13 ..... 191f. 194. 195.198f. 223
11,16f. 251. 252
11,18f. ..... 251f.
11,19 ..... 251ff. 259
11,20—24 ..... 112. 274
11,23 ..... 112f.
11,25 ..... 260. 266
11,27 ..... 259ff.
11,28ff. ..... 109f.
11,29 110
12,27 180
12,28 ..... 178ff. 224
12,29 ..... 181ff. 182. 186
12,31f. ..... 253f.
12,32 ..... 255. 259
12,33—35 113
12,39 238
12,41f. 237f. 285
13,16f. 189. 190f. 274. 283
13,19 193
13,24 212
13,24—30 ..... 211f. 311
13,31—33 ..... 207ff. 311. 312
13,32 210
13,33 209
13,44f. ... 39f. 215. 223. 311f.
13,48f. 211
16,3 284
18,3 ..... 33. 36f.
18,12 27
20,1ff. 308
22,2—14 ..... 37ff. 284
22,8 39
22,9f. 38
23,23 119
23,25 ..... 118f.
23,26 118
24,27 ..... 245ff.
24,37—39 ..... 245ff.

24,43f. 249
24,45—51 249
25,1—13 249
25,31—46 165
25,40 165
27,8 208
28,15 209
Mark 1,4 7
1,7 7
1,7f. 9
1,9 5
1,10 ..... 12f.
1,10f. 13
1,12f. 13
1,15 ..... 20ff. 177f.
1,23—28 277
1,24 276
1,25 ..... 275. 276f.
1,32—34 ..... 230f.
1,34 ..... 272. 275
1,35—39 ..... 230f.
1,44 298
1,45 ..... 281. 298
2,1—3,6 285
2,1—12 274
2,5ff. ..... 27f.
2,6—10 28
2,10 ..... 28. 243. 273
2,19 ..... 233f. 285
2,19f. ..... 233ff. 235f.
2,23—3,6 117
2,23ff. 117
2,28 ..... 243. 273
3,4 122
3,7—19 228
3,11 272
3,12 ..... 272. 275. 284
3,27 ..... 181f. 182f. 185f.
3,28 ..... 253f.
4,11f. 284. 293. 296
4,21 284
4,26—29 ..... 203ff. 310f.
4,27 203
4,30—32 ..... 207ff. 311. 312
4,32 210
4,40f. 289
5,7 272
5,19 274
5,40 297
5,43 ..... 290. 297f.
6,7—13 ..... 29f.
6,8f. 29
6,14—16 ..... 230. 232. 233
6,52 289
7,1—23 117
7,11f. 117
7,15 ..... 118. 122
7,24 293
7,33 297
7,36 ..... 281. 290. 298
7,37 298
8,14—21 ..... 288. 291. 292
8,17 289
8,22—26 291
8,23 297
8,27ff. 227ff. 284. 291. 307
8,28 230
8,30 ..... 273. 284. 290
8,31 ..... 240f. 273
8,32 291
8,32f. 229. 241. 289
8,33 ..... 241. 291
8,34 170
8,35 ..... 174. 295f.
8,38 ..... 249f.
9,1 177
9,2—9 ..... 300ff.
9,5 ..... 301. 303. 304f.
9,6 ..... 304f.
9,7 301
9,9 ..... 273. 286. 288. 290
9,10 ..... 289. 292
9,11—13 ..... 228. 242
9,30 293
9,30—32 ..... 240f.
9,32 289
9,47 224
10,5—9 119
10,13—16 ..... 31ff. 33. 34
10,13f. 33
10,14 ..... 31. 32f. 34
10,15 ..... 33. 35f. 37. 224
10,17 116
10,17—27 ..... 91ff.
10,17—22 ..... 66. 105
10,18 93
10,19f. ..... 116f.
10,21 ..... 91f. 105. 165

10,23—27 92
10,23 ..... 92. 105. 224
10,24 92
10,25 ..... 91f. 92f. 105. 224
10,26f. 92
10,32—34 ..... 240f.
10,32 291
10,33f. 291
10,35—40 ..... 236f.
10,38—40 237
10,38 9
10,38f. 291
10,40 ..... 236f.
10,41—44 237
10,43f. 244
10,45 ..... 244f.
10,46—52 274
11,1ff. 279
11,15—18 119
11,30 5
12,1—12 287
13,33—37 249
14,17—21 242
14,21 242
14,25 ..... 175. 224
14,29 291
14,31 291
14,41 242
14,62 ..... 226. 273. 279
15,39 287
16,14 Freerlogion 193
Lukas 1,52f. 68f. 309
3,7—9 9
3,7 7
3,10—14 ..... 9f.
3,16 ..... 7. 9
3,16f. 6. 9
3,17 6
3,21 11
4,1—13 ..... 13ff.
4,1f. 209
4,14 208
4,16—22 20
4,18—21 ..... 19f.
4,21 20
4,22 20
6,20—23 ..... 40ff. 44f. 68
6,20 ..... 45ff. 82. 309
6,20f. .. 68. 82. 85ff. 88f. 106ff.
6,24ff. 65. 66. 106
6,27 ..... 105. 149
6,27ff. 149. 164
6,29 119
6,29f. ..... 149. 150ff.
6,35 ..... 114. 149
6,36 162
6,43—45 113
7,22 ..... 19. 188
7,22f. 40. 187f. 189f. 231ff. 274. 285
7,28 ..... 201f.
7,31f. 251
7,33f. 252
7,34 ..... 251ff. 259
9,3 ..... 29. 30
9,45 292
9,57—62 169
9,58 ..... 251. 259
9,59f. 169
9,62 25
10,1—12 ..... 29f.
10,4 ..... 29. 30
10,6 30
10,9 178
10,12 30
10,13—15 ..... 112f. 274
10,18 ..... 186f.
10,21 ..... 260. 266
10,22 ..... 259ff.
10,23f. ... 189. 190f. 274. 283
11,1 11
11,2 ..... 176. 221f.
11,9 167
11,19 180
11,20 ..... 178ff. 224
11,21f. ..... 181ff. 183ff.
11,29 238
11,31f. 237f. 285
11,33 284
11,41 ..... 118f.
12,2f. ..... 212ff.
12,3 214
12,8 ..... 249f.
12,10 ..... 253ff. 255. 259
12,16—21 66
12,32 224
12,33 166
12,33f. 90

12,35—38 249
12,39f. 249
12,41—48 249
12,50 9
12,56 284
13,1ff. 27
13,18—21 .... 207ff. 311. 312
13,19 210
13,21 209
13,26f. 111
13,28f. 176. 224
14,16—27 25
14,16—24 37ff. 284
14,21 38
14,23 38
14,24 39
14,26f. ..... 169ff.
14,27 ..... 170ff.
15,1 310
15,4 27
15,7 26
15,11—32 ..... 26f.
15,11—24 26
15,24 ..... 26. 27
15,31f. 26
15,32 27
16,1—9 ..... 166ff.
16,8 167
16,9 ..... 166ff.
16,13 91
16,16 ..... 5. 165. 191ff. 194. 202. 223
16,19—31 ..... 93ff. 103
16,19—26 ..... 93. 94
16,19—21 94
16,23—25 96
16,24—26 96
16,25 ..... 96. 97ff. 100 102f. 104. 309
16,27—31 ..... 93. 104
17,20f. ..... 216ff. 222f.
17,22—30 ..... 245ff.
17,22 248
17,23 ..... 223. 248
17,25 ..... 241. 246f.
17,26ff. 248
18,6—8 167
21,8 310
22,25—27 244
22,26 244
22,47 310
24,15 310
24,28 310
Apg 2,36 ..... 277. 299
5,12—16 188
5,12 119
7,45 208
8,36 34
21,53 310
23,15 310
Röm 1,4 277
15,26 79
15,27 79
Gal 2,10 79
Hebr. 2,10 271
6,20 271
Jak 1,9—11 72
2,5—7 73
5,1—6 ..... 70f. 81
5,3 71
5,5 71
Offb 21,3 302

5. Nichtchristliche griechische Schriften.

Aristoteles, hist animal, Bekker 599 B 10 209
Demosthenes 55,17 196
Diodoros Siculos IV, 11,3 196
Epiktet II,22,19 91
III,21,18 8
Euripides, Helena 1468 10
Hippolyt 32f. 209
Heliodoros, aethiop VI,12,1 209
Hermetica, Corp. Herm. I,15 264
I,31 .... 266f.
I,32 264
X,15 267
XIII,22 . 267
Josephus, ant XVIII,5,2 § 117 ... 10
Menandros Rhetor, Spengel III, S. 401,14 209
Papyri, Berolin. mag. I,192f. 267

Lond. 122,50 267
Mithrasliturgie, Dieterich S. 2 ..... 267. 268
Oxyrh. X, 1274,13 220
XIV, 1676,17ff. .. 220
unveröffentlicht .. 220
Ross.-Georg. III,1,8f. ... 220
Philon, de spec leg II,145 209
Porphyrios, ad Marcellam 21 267
Strabon VII,2,4 209
Xenophon, Anabasis I,10,3 216
Hellenika II,3,19 216

6. Altchristliche Schriften.

Athanasius, hist arian 5,1 209
Ps.-Augustinus, quaestiones, Souter S. 449 ..... 189f.
Cyrillus Alexandr., in Psalmos 140 220
Didymus Alexandr., in Lucam 17,21 219
Epiphanius XXX, 17,2 79
Irenäus, adv haer II,6,1 261
IV,6,3 261
Johannes Malalas, Dindorf 686 .. 196
Justin, Apol I,63 261
Dial 8 294
100,1 262
110 294
Klemens Alexandrinus, Paed I,10 189f.
Origenes, contr Cels I,44 209
Petrusapokalypse, Akhmimfragm.6 305
Syrische Lebensbeschreibung des Symeon Stylites, H. Hilgenfeld S. 111f. 277
Tertullian, adv Marc IV,25 191
IV,35 220

7. Rabbinische Literatur.

a. Talmud.

bT ʿAboda Zara 10b 308
17a 308
18a 308
20a 144
20b 107
26a 154
M. Abot I,12 161
II,4b 213
II,10 132
III,11 139
V,10 152
VI,9 90
Abot dᵉ R. Nathan 3 137
16,7 ..... 154. 156
23,1 159
26,11 .... 151. 152
28 102
41,16 .... 152. 159
bT ʿArak. 16b 98
M. B.M. IV,10 138
Tos. B. M. II,26f. 157
bT B. M. 32b 157
58b 138f. 140
59a 138f. 139
Tos. B.Q. IX,29 ..... 160f.
IX,31 ..... 134. 136
M. Bᵉrak. IX,5 30
bT Bᵉrak. 7a 162
10a 160
12b 161
17a 151. 152
24a 143
29b 133
31a 102
61a 143
pT Bᵉrak. IV,2,7d 135
bT Beṣa 15b 90
Derek Ereṣ Rabba 6 133
9 132
Derek Ereṣ Zuṭa 2 159
bT Giṭṭ. 7a 152
90b 145
pT Ḥag. II,77d,38 99
bT Hor. 10b 98. 100
bT Joma 22b 158
87b 151
Kalla 1 143
Kalla Rabbati II, Bar. 8 ..... 32. 33
bT Megilla 28a 150. 161

bT Neḏ. 22a 137
22b ..... 136f.
38a 133
41a 28
Tos. Pea I,19 165
bT Pes. 66b 134. 136. 142
112ab 145
113b 133. 150
bT Qidd. 28a 125. 140. 141
71a 133
bT Šabb. 88b 151
105b 134
119b 32
Tos. Sanh. XIII,1f. 31
bT Sanh. 37a 160
92a 155
98a 294
101a 97
pT Sanh. VI,23c, 26 99
bT Soṭa 48b 133
bT Ta'an. 7b 154
23b 310
25a 101
25b 150

b. Midrašim.

Agadat Berešit 69 § 1 188
Jalquṭ Tehillim § 767 159
Mekilta Ex 18,12 162
23,4 161
Mekilta de R. Šim'on 111 ..... 143. 144
Midr. HL 3,7 144
Midr. Prov. 25,21f. 159
Midr. Tehillim Ps 22 § 32 33
Ps 41 § 8 158
Ps 52 § 6 159
Ps 104 § 27 160
Ps 126,2 102
Pesiqta 40b 118
61b 32
73a 98
118b 140
Pesiqta Rabbati 22 146
37 303
Midr. Rabba, Gen R. 38,3 159
44 97
45 151
48,10 303
Ex R. 15,9 264
15,30 264
26 .... 159. 162
31,5 .... 75f. 76
31,13 ..... 76f.
52 101
Num R. 11 107
19,9 .. 135. 126
Eka Rabbati 1,6 ... 31f.
5,21 .. 132
Koh R. 7,7 § 2 135
Siphra Lev 19,17 156
Siphre Num § 101 62
§ 157 134
Dt 22,1 § 222 157
24,3 § 270 145
Tanḥuma בראשית 4b 32
Tanḥuma B משפטים § 1 159
חקת § 29ff. 135
חקת § 32 136

Alphabet-Midrasch des R. 'Aqiba . 75f.

Wichtigere Begriffe.

Arme ..... 45—81. 85—89. 105f. 106ff. 189
Gesetz, Jesus und das G., ... 116—133
Gotteskindschaft 114
Heilsgabe und Forderung 108ff. 113ff.
Johannes der Täufer .... 5—12; — Jesus und J. d.T. 5. 198—202
Menschensohn 238ff. 242f. 245ff. 249f. 250ff. 255f. 256ff. 271. 286
Messias ..... 225f.
Messiasgeheimnis .....271—299
Reich Gottes ..... 21f. 175—224;— Jesus und das R. G. .... 34f. 38. 39f. 84. 106. 108. 164f. 187ff. 189ff. 200f. 206. 210. 211. 215. 222f. 223f. 225. 236. 237. 283f.
Reichtum und Armut ..... 89—106
Sohn Gottes 272. 286

Griechische Wörter.

ἀδελφός 72
ἀκολουθεῖν ..... 171f.
βιάζεσθαι ..... 192ff. 196f.
γινώσκειν 270
δέχεσθαι 35
ἐγγίζειν ..... 177f.
ἐντός ..... 216f. 218. 219f.
ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός 171
ἦλθον 245. 253
κωλύειν 34
μυστήριον 280
μωρέ ..... 125f.
παρατήρησις 217
παρουσία 247
πληροῦν 120
πλησίον ..... 155f.
πτωχός ..... 45—81. 82
ῥακά ..... 125f.
σκην- ..... 301f.
τοιοῦτος 31

Hebräische und aramäische Wörter.

אביון 80
בקש אלהים 58
בר נשא 251. 253. 255f. 312
דרשי אלהים 58
הלך אחרי 171
העביר על מדותיו 150
חסר 51
מטא ..... 177f.
מלכות שמים 21f. 224
נגע ..... 177f.
ענו 55ff. 63
ענוה 62
ענונא, ענותנא 62. 107
עני ..... 46—63. 47f. 51ff. 63. 75. 77
עניא 62
קרב 178
ריקא 125f. 130f. 140
רוש 51
רע ..... 153ff.
רשעים 52. 53
שוטה 125f. 130. 140
שכן ..... 301f.

GTU Library
3 2400 00383 7154

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F.

Alin, F., Den naturliga viljans betydelse för sedligheten enligt lutherska kyrkans symboliska böcker. 1921. Kr. 6: —.

— Studier öfver Schleiermachers uppfattning af det evangeliska skapelsebegreppet. 1909. Kr. 2: 25.

Aulén, G., Gammalkyrkligt och reformatoriskt. 1930. Kr. 0: 50.

— Luthers gudsbild. En konturteckning. 1926. Kr. 2: 75.

— Martin Eric Ahlman och Ebbe Gustaf Bring. En teologisk strid i Lund på 1840-talet. 1918. Kr. 1: 75.

— Reformatoriska motiv inom den senare lutherska protestantismen. 1917. Kr. 1: —.

Aurelius, E., Jesu Messiasmedvetande. 1918. Kr. 1: —.

— Till frågan om den synoptiska traditionens ursprung och äldsta historia. 1923. Kr. 1: 25.

Belfrage, S., Studier i svensk reformationslitteratur. 1/2, 3/5. 1931—32. Kr. 1: 50; 1: 50.

Boström, F., Studier till den grekiska teologins frälsningslära med särskild hänsyn till Methodius av Olympus och Athanasius av Alexandria. 1932. Kr. 6: 50.

Boström, G., Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen med särskild hänsyn till Proverbia. 1928. Kr. 7: 50.

— Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9. 1935. Kr. 7: —.

Briem, E., Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien. 1928. Kr. 2: —.

Bring, R., Till frågan om den systematiska teologiens uppgift med särskild hänsyn till inom svensk teologi föreliggande problemställningar. I. 1933. Kr. 6: 50.

Carstensen, G., Några drag i pietistisk och rationalistisk kultkritik och kultmotivering i den tyska lutherdomen. 1925. Kr. 2: 25.

Edvard Rodhe. En hyllning av ordinarie ledamöter inom Teologiska fakulteten. 1948. Kr. 4: —.

Fehrman, D., Carl Fredrik af Wingård såsom biskop över Göteborgs stift. I. 1908. Kr. 3: —; II. 1911—12. Kr. 5: —.

— Confutatio pontificia och försvaret för den medeltida kyrkoinstitutionen. 1907. Kr. 3: 75.

— Rättfärdiggörelsetankens utveckling till luthersk bekännelsenorm. 1917. Kr. 2: 50.

Flensburg, N., Bidrag till Rigvedas mytologi. Om guden Pūṣan. 1909. Kr. 1: —.

Gerleman, G., Studies in the Septuagint. I. Book of Job. 1946. Kr. 5: —. II. Cronicles. 1946. Kr. 3: —.

— Synoptic studies in the Old Testament. 1948. Kr. 2: 50.

Helander, D., Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet. I. Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok. 1934. Kr. 9: —.

— Kant och hans samtids kyrkliga problem. 1926. Kr. 4: —.

— Kyrkolagsförslaget 1873. 1931. Kr. 6: —.

Herner, S., Vegetabilisches Erstlingsopfer im Pentateuch. 1918. Kr. 1: 50.

Hippel, O., Det kristologiska problemet under nyromantiken. En homiletisk studie. 1926. Kr. 4: 75.

Holmström, F., Metodisk inledning till en kristen socialetik. 1943. Kr. 10: —.

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F.

Hylmö, G., De s. k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition. 1. Jes. 25: 1—26: 21. 1929. Kr. 2: 50.

— De s. k. vallfartssångerna i Psaltaren. 1925. Kr. 4: —.

— Studier över stilen i de gammaltestamentliga profetböckerna. I. De egentliga profetiska diktarterna. 1929. Kr. 3: —.

Johansson, H., Bidrag till den svenska manualetraditionen. 1951. Kr. 22: —.

Kjöllerström, S., Biskopstillsättningar i Sverige 1531—1951. 1952. Kr. 20: —.

— Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV. 1935. Kr. 8: —.

— Tillkomsten av 1541 års bibel. 1941. Kr. 1: —. (Studier till 1541 års bibel. 2)

Kroon, S., Breviarium lincopense 1493. De förlorade partierna. 1951. Kr. 6: 50.

Lehmann, E., »Skabt i Guds billede». 1918. Kr. 0: 75.

Lindblom, J., Den gammaltestamentliga religionens egenart. 1935. Kr. 2: —.

— Die Jesaja-Apokalypse Jes. 24—27. 1938. Kr. 4: —.

— Till frågan om förlagorna för 1541 års översättning av Gamla testamentet. 1941. Kr. 1: 50. (Studier till 1541 års bibel. 1.)

— Psaltaren 1560. 1943. Kr. 1: 50. (Studier till 1541 års bibel. 3.)

— The Servant songs in Deutero-Isaiah. 1951. Kr. 11: —.

Lindquist, D., Acta dioecesis Holmiensis. Till belysning av kyrko- och församlingsstyrelsen i Stockholm. 1947. 6: —.

— Hovförsamlingens liturgiska tradition 1614—1693. 1944. Kr. 3: —.

— Nattvarden i svenskt kultliv. En liturgihistorisk studie. 1947. Kr. 4: 50.

Ljunggren, K. G., Språkdrag och språksträvanden i Psaltaren 1560. 1943. Kr. 1: —. (Studier till 1541 års bibel. 4.)

Nygren, A., Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen. 1922. Kr. 4: 75.

— Filosofisk och kristen etik. 1923. Kr. 7: 75.

Odeberg, Hugo, The Aramaic portions of Bereshit Rabba. I. Text with transcriptions. 1939. Kr. 12: —. II. Short grammar of Galilæan Aramaic. 1939. Kr. 8: —.

— The view of the universe in the Epistle to the Ephesians. 1934. Kr. 0: 75.

Olsson, H., Calvin och reformationens teologi. I. 1943. Kr. 18: —.

Percy, E., Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena. 1942. Kr. 3: —.

Pfannenstill, M., Luthers tro såsom förtröstan och kunskap. 1918. Kr. 0: 75.

Pleijel, H., Das Kirchenproblem der Brüdergemeine in Schweden. 1938. Kr. 6: —.

— Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland. 1935. Kr. 8: —.

Rodhe, E., Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen. 1910. Kr. 3: 50.

— Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet. I. 1908. Kr. 4: —.

Rodhe, S. E., Zweifel und Erkenntnis. 1945. Kr. 12: —.

Scholander, H., Det israelitiska offrets upplösning. 1909. Kr. 3: 75.

Segerstedt, T., Ekguden i Dodona. 1906. Kr. 1: —.

— Mynts användning i dödskulten. 1907. Kr. 1: —.

Studier till 1541 års bibel. 1. Lindblom, J., Till frågan om förlagorna för 1941 års översättning av Gamla testamentet. 1941. Kr. 1: 50. 2. Kjöllerström, S., Tillkomsten av 1541 års bibel. 1941. Kr. 1: —. 3. Lindblom, J., Psaltaren, 1560. 1943. Kr. 1: 50. 4. Ljunggren, K. G., Språkdrag och språksträvanden i Psaltaren 1560. 1943. Kr. 1: —.

Thomson, A., Till frågan om 1731 års kyrkoordningsförslag. 1953. 4: 50.

Wulff, Fr., Nils Wilhelm Ljungberg och hans hebreiska kronologi. 1923. Kr. 1: 50.

Pris kr. 32: —.

GTU Library
3 2400 00383 7162

DATE DUE	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Dwight Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-250
WITHDRAWN